Alianza América
Monografías

4/675 42 copias

Bo 2.3

Geoffrey W. Conrad
y Arthur A. Demarest

Religión e imperio
Dinámica del expansionismo azteca e inca

Versión española de
Esther Benítez y Mauro Hernández

Revisión técnica de
Miguel Rivera Dorado



Alianza

Religion and Empire — The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism

© Cambridge University Press 1984
© Sociedad Quinto Centenario
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1988
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-4218-5
Depósito legal: M. 20.880-1988
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Índice

Reconocimientos ... ...

1. Introducción 1

2. La expansión imperial azteca 2

3. La expansión imperial inca 10

4. El imperialismo precolombino: teorías y testimonios 18

5. Ideología y evolución cultural 227

Bibliografía 275

3. La expansión imperial inca

Traslademonos ahora al segundo gran centro de civilización prehispánica del Nuevo Mundo, los Andes Centrales. Los arqueólogos utilizan esta expresión para designar una parte de Sudamérica occidental que abarca las zonas costeras y altas del Perú y las tierras altas de Bolivia. Se trata de una tierra de impresionantes contrastes geográficos. Por el borde occidental, a lo largo de la costa del Pacífico, se extiende una estrecha llanura desértica que sería inhabitable si no fuera por los más de cuarenta valles fluviales que la cortan transversalmente, pequeños pero fértiles. Tras la llanura costera, los Andes, la segunda cordillera más alta del mundo, se alzan hasta altitudes medias superiores a los tres mil metros; el hombre sólo puede asentarse en los valles y cuencas diseminados por las tierras altas, o sierra. Este marco de costas y tierras altas increíblemente inhóspitas fue escenario de la evolución de lo que se conoce, por varios nombres, como civilización peruana, centroandina o andina [1].

Cuando los conquistadores españoles penetraron en los Andes Centrales en 1532 se encontraron con que toda esa área, más las tierras del norte y sur, estaban controladas por un único grupo, los incas. Desde su capital de Cuzco, en el altiplano del sur del Perú, los incas habían extendido su dominación sobre un imperio que medía más de 4.300 kilómetros de una punta a otra. Si superponemos el imperio inca sobre un mapa de la moderna Sudamérica, comenzaría en la frontera sur de Colombia, se extendería hacia

[1] Para una descripción geográfica más detallada, véanse Tosi, 1960, y Pulgar Vidal, 1972.

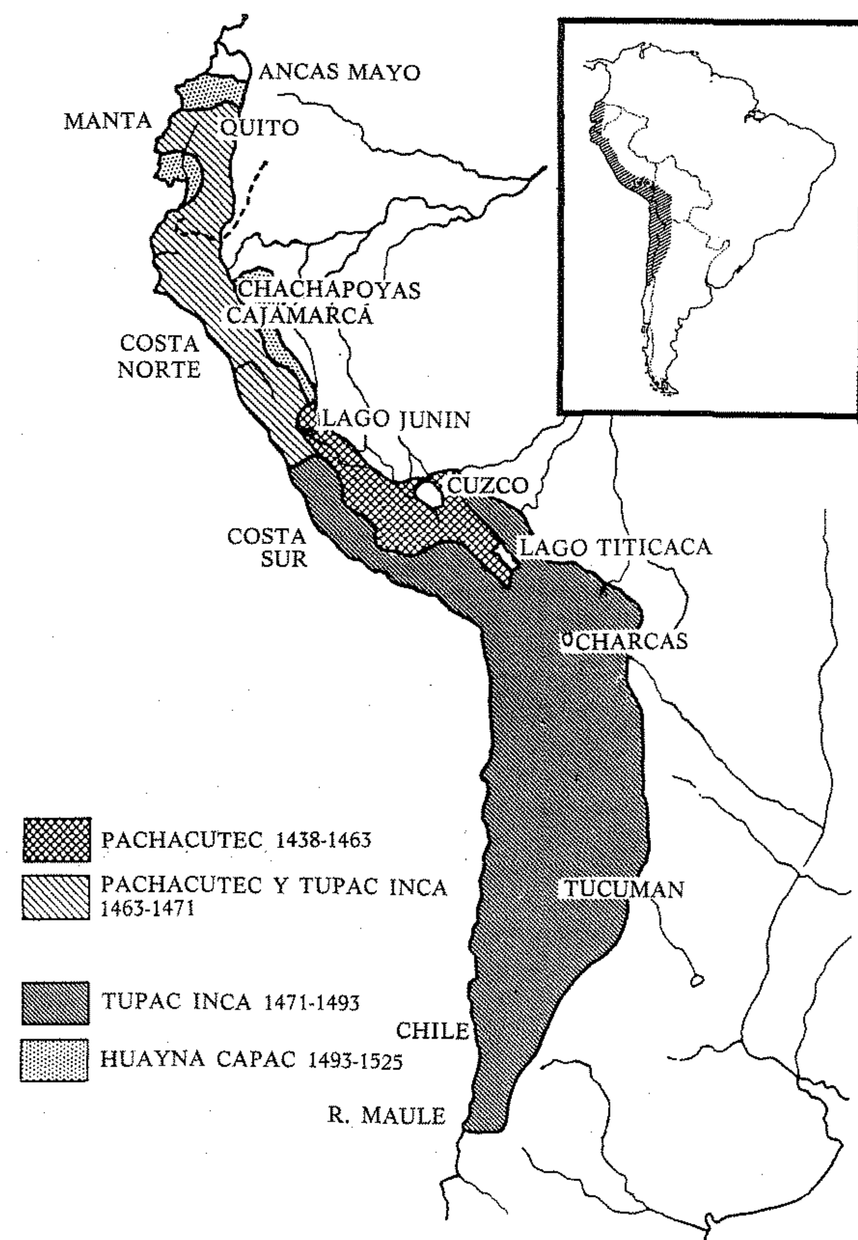


FIG. 12.—La expansión imperial inca, con la extensión final del imperio y los territorios conquistados por cada rey.

abajo a lo largo de la costa y las tierras altas del Ecuador y el Perú, se desparramaría a través de la meseta boliviana hasta el noroeste de Argentina y llegaría por el sur hasta el centro de Chile (Fig. 12). Este dilatado territorio, llamado por los incas el *Tahuantinsuyo* o «Tierra de las Cuatro Partes», fue el mayor imperio de la América indígena, y probablemente el mayor que nunca se formó en un nivel tecnológico de «Edad del Bronce».

Pero, con todo su tamaño y esplendor, el Tahuantinsuyo no duró más de un siglo, y el «poderoso ejército» que lo abatió se componía solamente de unos pocos cientos de aventureros españoles. Lo que aquí nos interesa es esa ascensión y caída vertiginosas, el cómo y el por qué de la expansión y el derrumbamiento incas.

Antecedentes históricos

En Cuzco, el dogma imperial sostenía que todo el mundo andino había vivido en una situación de salvajismo hasta la llegada del imperio inca [2]. La afirmación era flagrantemente falsa, pues la verdad es que los incas no habían fundado la civilización andina: la heredaron y desarrollaron. Gran parte de su espectacular, aunque efímero imperio, se basaba en instituciones que compartían con sus rivales y precursores.

La tradición sobre la que se basaba el Tahuantinsuyo era larga y compleja, y la historia de la civilización andina está repleta de desplazamientos de poder y de prestigio, con nacimientos y caídas de culturas. Los detalles de esos cambios, ascensos y caídas se conocen gracias a relatos escritos y a las investigaciones arqueológicas, aunque ambas fuentes tienen sus limitaciones. Lo que podríamos llamar el «umbral etnohistórico» se produjo mucho después en los Andes que en Mesoamérica: los aborígenes andinos nunca desarrollaron sistemas de escritura y todos los relatos documentales de la historia anterior a la conquista se redactaron durante la época colonial española. El resultado es que disponemos de voluminosas descripciones del imperio inca pero sólo de escasas narraciones sobre las culturas preincaicas. Estas

[2] Este aspecto particular de la propaganda imperial aparece en casi todas las fuentes habituales. Véanse, por ejemplo, Cieza, lib. 1, cap. 38, 1922: 126-9, 1959: 25-7; Sarmiento, caps. 8-10, 1942: 56-61; Cabello, lib. 3, cap. 9, 1951: 256-65; Garcilaso, lib. 1, cap. 15, 1945: vol. I, págs. 40-2, 1966: 41-3; Cobo, lib. 12, cap. 1, 1890-95: vol. 3, págs. 113-4, 1979: 96-7, etc. Para los indios andinos y los primeros cronistas, más observadores, se trataba de una evidente mentira. Cieza (lib. 1, cap. 105, 1922: 106-7, 1959: 284) cuenta que al preguntar si los grandes edificios de Tiahuanaco se habían construido en tiempos de los incas, sus informantes nativos se rieron de él. El mismo se dio cuenta de que la barbarie panandina de la que hablaban los incas pretendía enaltecer a éstos y legitimar su gobierno (Cieza, lib. 2, cap. 6, 1943: 51, 1959: 31).

4

CUADRO 2

MARCO CRONOLOGICO DE LA PREHISTORIA DE LOS ANDES CENTRALES, 2700 a. de C., 1532 d. de C.

PERIODOS		CIVILIZACIONES ANDINAS
Período Colonial		INCA
Horizonte Tardío	1500	
Período Intermedio Tardío	1000	CHIMU
Horizonte Medio	500	TIAHUANACO
Período Intermedio Antiguo	D.D.C. / A.D.C.	MOCHICA NAZCA
Horizonte Antiguo	500 / 1000	CHAVIN
Período Inicial	1500	
Período Precerámico VI	2000 / 2500	

últimas, además, parecen a menudo mitos o leyendas y no cabe considerarlas históricas, salvo en un sentido muy amplio. A falta de documentos históricos fiables que iluminen la época preincaica hemos de depender de la arqueología. Aunque los actuales testimonios arqueológicos sean irregulares —muy pormenorizados sobre algunos lugares, épocas y temas, virtualmente inexistentes sobre otros—, nos han proporcionado un conocimiento básico del desarrollo cultural andino (Cuadro 2).

La investigación arqueológica ha demostrado que la civilización peruana surgió en forma naciente aunque reconocible unos cuatro mil años antes del imperio inca, durante el Período Precerámico VI (2700-1800 a. de C.)[3]. En los testimonios arqueológicos de esa época aparecen por vez primera una organización en torno a unos caciques, la arquitectura monumental (o «trabajo colectivo») y refinados estilos artísticos, aunque sólo en unas cuantas regiones de los Andes Centrales (Moseley, 1975b, 1978; Feldman, 1980)[4]. La complejidad social y cultural se difundió mucho en la época siguiente, el Período Inicial (1800-1200 a. de C.).

La aparición de sociedades complejas en determinadas regiones constituye el marco del Horizonte Antiguo (1200-200 a. de C.). Durante esa era se extendió por el Perú el primero de los tres grandes movimientos unificadores que jalonaron su prehistoria. Al igual que las épocas posteriores de unificación cultural panandina, el Horizonte Antiguo se define por la propagación de ciertos estilos iconográficos distintivos por la mayor parte de la zona peruana. En el caso concreto del Horizonte Antiguo la difusión estilística se inició a lo largo de las costas del centro y del norte, y en general se interpreta como un reflejo de la difusión de ideas religiosas[5].

En el Período Intermedio Antiguo (200 a. de C.-550 d. de C.) la semejanza cultural, o por lo menos iconográfica, fue sustituida por una notable diversidad. Durante ese período florecieron brillantes estados y culturas regionales, que incluyen las famosas civilizaciones «clásicas» de la prehistoria andina

[3] Todas las fechas que damos en esta ocasión son fechas convencionales (no calibradas) determinadas por el carbono 14; para un examen más detallado de la cronología centroandina, véase el ms. de Conrad. Empezando por el Período Inicial, los «períodos» y «horizontes» de la prehistoria centroandina se definen sobre la base de cambios culturales en el Valle de Ica, en la costa sur del Perú (Rowe, 1962).

[4] Moseley (1975 b) afirma que el primitivo desarrollo de sociedades complejas en la costa central peruana se basaba en los abundantes recursos del mar, más que en una agricultura intensiva. Para las críticas a esta polémica idea, véanse Wilson, 1981, y Raymond, 1981. Moseley y Feldman (informaciones personales) están reelaborando algunos detalles de la «hipótesis de bases marítimas de la civilización» a la luz de las pruebas más recientes, pero creen que, en líneas generales, el argumento aún es válido.

[5] Esta localización en la costa de la cuna del Horizonte Antiguo («Chavín») se basa en las recientes síntesis de Richard Burger (1978, 1981).

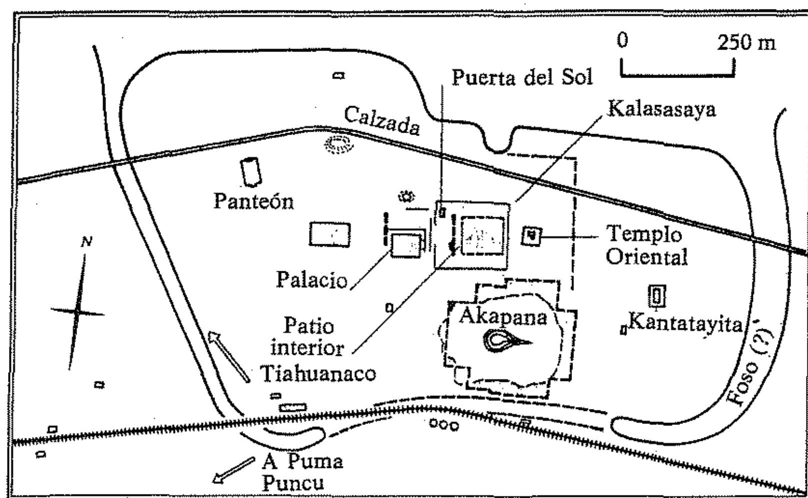


FIG. 13.—Plano de las principales construcciones monumentales de Tiahuanaco (Bolivia).

mochica en la costa norte, nazca en la costa sur, recuay en el altiplano del norte, etcétera. El Período Intermedio Antiguo también fue testigo del comienzo de construcciones monumentales en un emplazamiento que pronto influiría en gran parte del mundo andino: Tiahuanaco, a orillas del lago Titicaca (fig. 13).

El Horizonte Medio (550-1000), segunda gran época de unificación cultural, es probablemente la parte más controvertida de la prehistoria peruana. Todos los especialistas coinciden, sin embargo, en que la iconografía que se difundió por los Andes Centrales durante el Horizonte Medio procedía de Tiahuanaco (fig. 16). Los arqueólogos han tendido a pensar en Tiahuanaco como una sede primordialmente religiosa, pero parece cada vez más claro que también debió de ser un gran centro económico y político cuyo poder —y quizás su dominación imperial— se extendió a través del lago Titicaca y hasta las regiones adyacentes del sur de los Andes [6]. La índole exacta de los acontecimientos políticos al norte de la cuenca del Titicaca sigue siendo poco clara [7], aunque la iconografía ligada a Tiahuanaco llegó, con independencia de cómo se difundiera, al norte del Perú durante la primera mitad del Horizonte Medio.

La «unificación» cultural del Horizonte Medio empezó a desbaratarse en el norte y el centro del Perú durante la segunda mitad del período, iniciando una tendencia a la regionalización que prosiguió en el Período Intermedio Tardío (1000-1475). Más al sur, en el lago Titicaca y las regiones colindantes, la civilización de Tiahuanaco perduró hasta aproximadamente 1200 d. de C., cuando se derrumbó por razones que aún no están suficientemente aclaradas [8]. Fueran cuales fueran las causas, el colapso final de Tiahuanaco tuvo sus repercusiones en la mayor región peruana, la del sur. Del consiguiente vacío de poder nacieron los pueblos históricos de la sierra sur, que entran en los registros arqueológicos en la época del derrumbamiento de Tiahuanaco [9]. A su vez, varios siglos de conflictos entre estas culturas del altiplano meridional engendraron posiblemente el último gran período de unificación de la prehistoria centroandina, el Horizonte Tardío. La fuerza unificadora del Horizonte Tardío fue, por supuesto, el imperio inca (1438-1532) [10].

Este esbozo esquemático puede engrosarse de muchas maneras, pero para nuestro propósito cabe decir que la historia de la cultura peruana tiene tres temas dominantes. El primero es el ciclo que la estructura de períodos y horizontes pone de relieve: épocas de diferenciación regional que alternan con eras de amplia semejanza cultural.

Otro tema fundamental es la aparición de dos grandes focos demográficos en los extremos opuestos de los Andes Centrales. El principal centro de producción agrícola de la costa se halla en el norte, en los valles que

[6] Parsons, 1968 a; Ponce, 1972; Browman, 1978, 1980; Kolata, 1982 b, ms. Kolata afirma que Tiahuanaco era la capital de un imperio en expansión, mientras que Browman interpreta que el lugar era el foco de una vasta red de comercio y distribución.

[7] La controversia se refiere al papel de Huari, un centro menor con una iconografía relacionada con la de Tiahuanaco, en el altiplano del sur y el centro del Perú. La interpretación habitual sostiene que Huari era la capital de un gran imperio durante la primera mitad del Horizonte Central (Menzel, 1964; Willey, 1971: 157-64; Lumbreras, 1974 a: 139-45, 151-77; Rowe, 1976; Isbell y Schreiber, 1978). Para muestras recientes de las dudas suscitadas por la existencia de un «imperio huari», véanse Shady y Rosas, 1977; Shady y Ruiz, 1979; Moseley, 1978: 526-31; Donnan y Mackey, 1978; Conrad, 1981 b: 39; Kolata, ms.

[8] Kolata (1982 b: 26, ms.) ha señalado que a finales de Tiahuanaco V se abandonaron extensos campos de cultivos en camellones en las proximidades de Tiahuanaco, aunque sugiere, sin embargo, que este colapso agrario pudo ser efecto, más que causa, de la desintegración política (Kolata, 1982 b: 26). Para más datos sobre la agricultura prehistórica en camellones en la cuenca del Titicaca, véase Parsons y Denevan, 1967.

[9] La datación de la fase final de la civilización de Tiahuanaco (Tiahuanaco V) en torno a 850-1200, en Ponce, 1972: 750-1. Las pruebas cronológicas de que los pueblos históricos del altiplano sur aparecieron por vez primera en torno al 1200, en Conrad, ms.

[10] El Horizonte Tardío se inicia con la conquista inca del valle de Ica, alrededor de 1476, y finaliza con el establecimiento de los primeros españoles en Ica (1534). Por lo tanto, las fechas del Horizonte Tardío no corresponden exactamente a las fechas del imperio inca (1438-1532, aprox.).

6

van desde Moche a Lambayeque. Allí la llanura costera es relativamente baja, plana y extensa; tanto los valles fluviales como los desiertos intermedios se cultivaban con ayuda de redes de regadío. Durante los últimos milenios de su prehistoria esta zona del norte fue la región más populosa de la costa centroandina. En cambio las regiones más ricas de las tierras altas se hallan en el extremo final de los Andes Centrales, en la elevada y llana cuenca que rodea el lago Titicaca. Hoy esta región se conoce como el *altiplano;* los incas la llamaban el Collao y la consideraban la parte más rica del mundo andino. La cuenca del Titicaca contaba con vastos campos y pastizales, inmensos rebaños de llamas y un ciclo diario de calor y heladas que permitía que ciertos alimentos se deshidrataran por congelación de forma natural. Tal abundancia de recursos agrícolas y pastoriles permitió que el altiplano soportara la mayor presión demográfica de la sierra [11]. Esta bipolaridad económica y demográfica —costa del norte contra cuenca del Titicaca— apareció por vez primera en el Período Intermedio Antiguo y caracterizó a partir de ese momento la prehistoria andina (Moseley, 1978).

El último de nuestros temas dominantes es una tradición religiosa panandina de cultos de la muerte —la creencia de que los espíritus de los muertos desempeñan un papel activo y crucial en el mundo de los vivos—. En concreto, dichas ideas llegaron a conformar una tradición formalizada de culto a los antepasados que «constituyó el meollo de la religión peruana» [12]. A finales de la época prehistórica, en todo el mundo andino se veneraba como protectores a los antepasados de los clanes locales, y su cuerpos eran tratados como objetos sagrados. La expresión típica de estas creencias incluía sacrificio a los muertos y la repetición periódica de ritos funerarios, en los que se renovaban las ofrendas en las sepulturas [13].

Sólo ahora empiezan los arqueólogos a estudiar sistemáticamente el culto de los antepasados andinos, por lo que la mayoría de nuestros datos sobre el tema proceden de los relatos de esas prácticas escritos bajo el imperio inca [14]. No obstante, las pruebas de que disponemos muestran claramente la

[11] Murra, 1975; Murra y Morris, 1976; Moseley, 1978; Kolata, 1982 b, ms. John Topic (información personal) sugiere que las primitivas descripciones de la hoya del Titicaca como una tierra rica son algo exageradas. No obstante, está claro que los cronistas recogían fielmente la percepción que del Collao tenían los incas, como demuestra el empeño de los jefes incas por controlar la región (véase más adelante nota 123).

[12] Zuidema, 1973: 16.

[13] Cieza, lib. 1, cap. 63, 1922: 119-20, 1959: 312; Polo, 1916 b: 116-9; Arriaga, 1920, 1968; Avila, cap. 28, 1966: 156-7; Anónimo, 1919; Hernández Príncipe, 1923; Bandelier, 1904.

[14] El primer intento sistemático de investigar los cultos de los muertos de la prehistoria andina a través de investigaciones arqueológicas, en Vreeland, 1980; Vreeland y Cockburn, 1980.

gran antigüedad que en Perú tiene el culto de los antepasados. Aunque los datos arqueológicos sean parciales, nos ofrecen vislumbres de cultos a los muertos en épocas tan remotas como el Período Precerámico VI [15]. Las propias descripciones de la religión incaica revelan que el culto de los antepasados era una tradición que venía de muy lejos. La ideología inca se impuso en el Tahuantinsuyo menos de un siglo antes de la conquista española y nunca estuvo plenamente integrada con las religiones locales. En las áreas provinciales los españoles no tuvieron dificultades para eliminar las creencias puramente incaicas en su campaña para «extirpar la idolatría». En cambio, los conceptos religiosos antiguos y ampliamente difundidos demostraron ser mucho más duraderos (Kubler, 1946: 396-7). Pese al vigor con que se desarrolló la cruzada contra la idolatría, los rituales aborígenes de cultos a los antepasados seguían practicándose en todo el Perú a mediados del XVII, más de un siglo después de la conquista española (Bandelier, 1904). Y, por supuesto, la veneración a los antepasados ha sobrevivido hasta nuestros días, amalgamada con el cristianismo (Mishkin, 1946: 365; Valcárcel, 1946: 474). Dada esta notable persistencia, no puede exagerarse la importancia fundamental del culto de los antepasados en la vida andina.

Estos tres temas —regionalización contra unificación, polaridad costa norte/cuenca del Titicaca, y culto de los antepasados— confluyen en la época que antecedió inmediatamente al imperio inca, el Período Intermedio Tardío (1000-1475 d. de C.). El derrumbe del movimiento o movimientos unificadores del Horizonte Medio fragmentó el centro y norte del Perú en muchos estados pequeños y rivales a comienzos del Período Intermedio Tardío. Varios de esos pequeños grupos llegarían a convertirse en reinos mayores y más poderosos. En el lejano altiplano meridional ese proceso de fragmentación se repitió a mediados del Período Intermedio Tardío, a consecuencia de la desintegración de la civilización de Tiahuanaco en torno al año 1200. Los propios incas aparecieron a consecuencia del colapso de Tiahuanaco, pero a lo largo de la mayor parte de su historia preimperial habían sido una sociedad más bien indefinida, muy a la zaga de los pueblos aborígenes de la costa norte y el lago Titicaca.

El estado más importante del Período Intermedio Tardío surgió en la costa norte. Se trataba del imperio chimú, o Reino de Chimor, cuya capital

[15] En la actualidad, la primera manifestación arqueológica de un culto a los muertos parecen ser los cráneos, cuidadosamente envueltos, que se hallaron bajo un edificio en Asia (Engel, 1963: 67-75), un asentamiento del Período Precerámico VI situado en la costa centromeridional del Perú. Sin embargo, los datos de épocas más tempranas son muy escasos.

se encontraba en Chanchán, en el valle del Moche [16]. La ciudad se fundó en torno al 900 d. de C., y durante varios siglos el poder de Chanchán fue estrictamente local. La expansión chimú se inició hacia 1200 y duró hasta la conquista de la costa norte por los incas, hacia 1465; en el apogeo de su poder, los señores de Chanchán controlaron miles de kilómetros en la parte más septentrional de la costa del Perú. Al parecer, las instituciones fundamentales de los chimúes eran semejantes a las de los incas del imperio, y en Chimor podemos vislumbrar débilmente lo que veremos con mucha mayor claridad en el caso inca: el modo en que pudieron reelaborarse las creencias y prácticas andinas tradicionales para convertirlas en una política de expansión imperial. En este sentido el crecimiento de Chimor podría considerarse un ensayo del nacimiento del Tahuantinsuyo.

Existe un paralelismo particularmente llamativo entre los imperios inca y chimú: en ambos casos la manipulación de los conceptos religiosos fundamentales contribuyó a crear presiones en favor del crecimiento territorial. Como los incas, los chimúes compartían la tradición panandina del culto de los antepasados [17]. Durante la época imperial de su historia, Chimor desplegó la extraña y espectacular manifestación del culto de los antepasados que caracterizaría más adelante al imperio inca —los derechos de propiedad de los reyes difuntos.

Se creía que los gobernantes chimúes eran de linaje divino, y poseían grandes cantidades de propiedades personales, que les correspondían por derecho divino. El robo de propiedades reales era un crimen tanto religioso como civil, una ofensa tan nefanda que se castigaba con la ejecución del ladrón, de su padre, sus hermanos y de cualquiera que le hubiera hospedado [18].

Un rey chimú no perdía sus derechos de propiedad, tan severamente defendidos, al morir. Al contrario, tales derechos quedaban garantizados *a perpetuidad* por una institución que ha sido designada «herencia partida» (Conrad, 1981a, 1982). Con esta expresión indicamos una modalidad de legado basada en dos dicotomías: cargo estatal frente a riqueza personal y herederos principales frente a herederos secundarios. En un modelo plenamente desarrollado de herencia partida, un heredero principal recibe el puesto gubernamental del funcionario difunto, con sus correspondientes derechos y deberes. El resto de las posesiones personales y de las fuentes de renta del difunto se asignaban a los demás descendientes como grupo colectivo. A estos herederos secundarios no se les garantizaba la propiedad efectiva de los bienes del muerto; las posesiones seguían perteneciendo a éste y los herederos secundarios actuaban como meros depositarios.

[16] Nuestros conocimientos sobre Chimor proceden primordialmente de la investigación arqueológica, completada con algunas fuentes etnohistóricas (Cabello, 1951; Calancha, 1938; Means, 1931: 50-65; Vargas Ugarte, 1936; Carrera, 1939; Rowe, 1948; Rostworowski, 1961; Kosok, 1965). Ha aportado datos arqueológicos especialmente importantes el Proyecto del Valle de Chanchán-Moche, que se desarrolló desde 1969 a 1975 bajo la dirección de Michael E. Moseley y Carol J. Mackey. Sobre los resultados de dicho proyecto, y amplias referencias bibliográficas, véase Moseley y Day, 1982.

[17] Calancha, lib. 3, cap. 2, 1938: 92; Means, 1931: 61; Rowe, 1948: 51.

[18] Calancha, lib. 3, cap. 2, citado en Means, 1931: 62, y Rowe, 1948: 49-50.

En el caso concreto de la dinastía chimú el heredero principal de un emperador era uno de sus hijos. Ese hijo era elegido sucesor del trono, y asumía los derechos y deberes de la dirección del imperio tras la muerte del padre. Sin embargo, no heredaba ciertas partidas de las propiedades de su padre, que se confiaban a los otros descendientes del emperador difunto. Este colectivo de herederos secundarios administraba los bienes de su antepasado en nombre de éste, utilizándolos para cuidar de su momia y mantener su culto. Los descendientes de un rey muerto seguían, en efecto, al servicio de su corte.

En Chanchán se han hallado testimonios arqueológicos de la herencia partida chimú. En el centro de la capital hay diez grandes recintos que eran los palacios de los reyes chimúes (Figura 14). En el interior de cada palacio existe una laberíntica red de puertas, pasillos, patios, pequeñas «oficinas» administrativas y grupos de almacenes que en el pasado contuvieron las posesiones reales (desaparecidas hace mucho tiempo por obra de ladrones y saqueadores). Los palacios incluyen también grandes plataformas sepulcrales que se utilizaban como opulentas tumbas de los reyes chimúes. Después de la muerte del rey, su cuerpo momificado se instalaba en una de las plataformas, junto con pródigas ofrendas fúnebres de bienes suntuarios y mujeres sacrificadas, presumiblemente viudas y sirvientas del rey. En las plataformas más pequeñas se disponían cientos de esos sacrificios, mientras que las más grandes se reservaban indudablemente para miles de ellos. Los añadidos posteriores a las plataformas permitían repeticiones periódicas de los ritos fúnebres reales, completados con más ofrendas y sacrificios. Estas plataformas no estaban selladas permanentemente, posiblemente para que los cuerpos de los gobernantes difuntos pudieran ser trasladados para asistir a ceremonias importantes.

Los palacios (y las plataformas sepulcrales) fueron construidos progresivamente; en la época imperial chimú cada rey erigió una de esas estructuras para alojarse y para que fuera el centro de la administración de sus riquezas por toda la eternidad. Tras la muerte del rey, el palacio quedaba a cargo de sus herederos secundarios. Grupos de sirvientes cuidaban del rey y de su casa exactamente igual que lo habían hecho en vida de aquél. Mientras tanto, la herencia partida obligaba al siguiente rey a construir un nuevo palacio y a adquirir otras propiedades para sí [19].

[19] Day, 1973; Moseley, 1975 a; Kolata, 1982 a; Conrad, 1980, 1981 a, 1982.

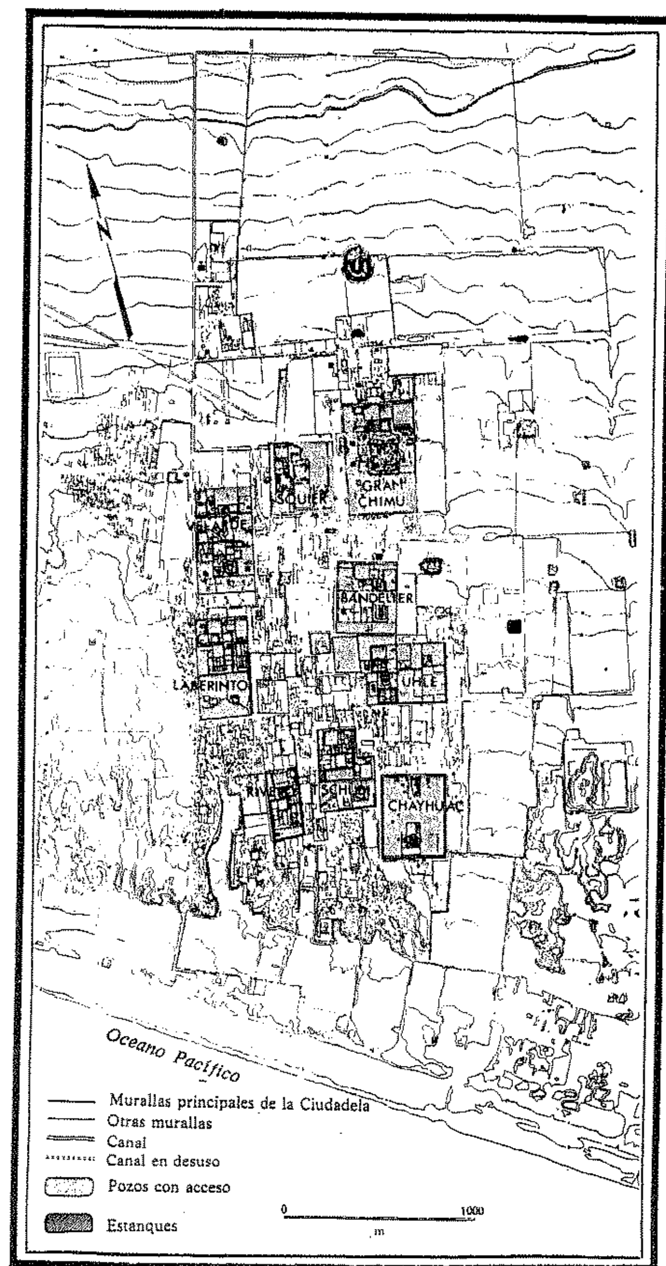


FIG. 14.—Plano del centro de Chanchán, con indicación de los conjuntos principales *(ciudadelas)*.

Otra expresión adecuada para estas prácticas es la de «culto de las momias reales», porque en cierto sentido la herencia partida no era sino una versión grandiosa de las manifestaciones andinas típicas del culto de los antepasados. Al ciudadano peruano medio se le enterraba con un puñado de humildes posesiones; los reyes divinos de Chimor conservaban grandes riquezas después de su muerte. Inhumados en las plataformas sepulcrales, seguían poseyendo sus palacios y morando en ellos y los cuidaban sus descendientes y criados. Algunos de sus bienes muebles se instalaban a su lado en los mausoleos, mientras que otros se guardaban en los almacenes del palacio. Los ciudadanos medios veneraban a sus antepasados renovando las humildes ofrendas de las sepulturas y sacrificando pequeños objetos. Los descendientes de un rey perpetuaban su culto realizando opulentas ceremonias en su nombre y sacrificándole cientos o hasta miles de víctimas humanas. Las ideas y prácticas que subyacían a este culto de los antepasados eran idénticas en el caso de los reyes y de los hombres del común, aunque fueran tan impresionantes las diferencias en su forma de expresión. En el caso de un ciudadano chimú de baja extracción las exigencias del culto de los antepasados eran mezquinas; en el de un gobernante imperial eran mucho mayores.

Muchos detalles del culto de los antepasados reales chimúes siguen estando poco claros, pues dependemos de los datos arqueológicos. Todavía no sabemos en qué medida habían desarrollado los chimúes el modelo de la herencia partida en la época de la conquista inca. No podemos afirmar en la actualidad, por ejemplo, si esta forma de legado se aplicaba a otra cosa que a los palacios y a algunos bienes muebles. Podemos decir, no obstante, que la herencia partida, tal y como se manifestaba en Chanchán, era un fenómeno del imperio. Durante la época preimperial chimú, que se prolongó varios siglos, no aparece esta pauta de un rey-un palacio-una plataforma sepulcral. Los dos primeros recintos palaciegos de Chanchán albergaron a varias generaciones de gobernantes, y la expansión imperial comenzó en cierto momento de la ocupación del segundo palacio (Conrad, 1981a; Kolata, 1982a; Keatinge y Conrad, ms.). En consecuencia, la aparición del culto del antepasado real, en su forma final, está relacionada en cierto sentido con el crecimiento del imperio. Hay un vínculo muy evidente entre la herencia partida y el expansionismo militarista: al negársele al menos cierta porción de las propiedades de su predecesor, a un nuevo gobernante tenían que parecerle deseables las conquistas, como método de acumular su propia riqueza. Por el momento, no resulta fácil decir mucho más sobre la base de los restos chimúes. Como veremos, la documentación sobre el Tahuantinsuyo, mucho más rica, proporciona un cuadro más detallado de la forma incaica concreta de herencia partida, lo cual nos permite reconocer

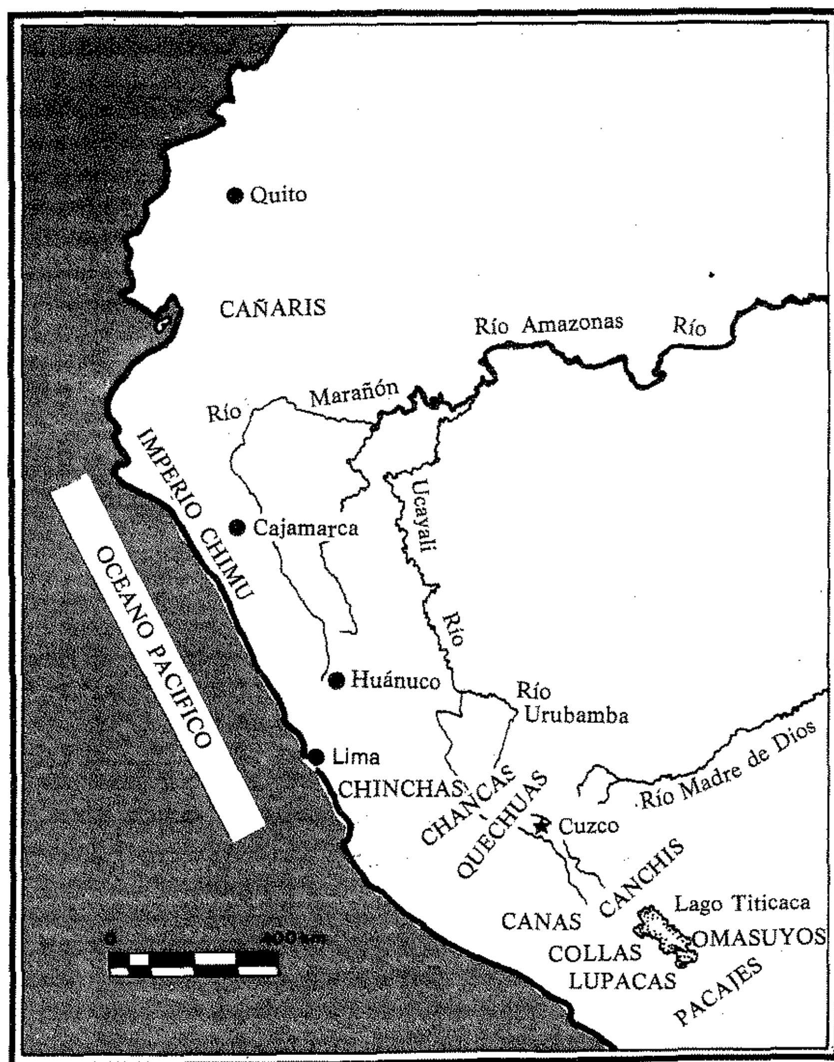


FIG. 15.—Mapa de los Andes Centrales con el emplazamiento de los estados de la prehistoria tardía y los grupos étnicos mencionados en el texto.

relaciones sistémicas entre el culto inca de las momias reales y otras causas y consecuencias de su crecimiento territorial.

Durante la segunda mitad del Período Intermedio Tardío, mientras Chimor dominaba a sus vecinos y establecía su hegemonía sobre la costa

norte, el altiplano meridional estaba repartido entre numerosos estados rivales (Figura 15). Los testimonios arqueológicos sobre la sierra sur en esa época son lamentablemente incompletos, aunque parece que los grupos más importantes fueron una serie de tribus que ocupaban la cuenta del Titicaca. Esas culturas —colla, lupaca, omasuyo, pacaje y otras— surgieron directamente del derrumbe de la civilización de Tiahuanaco y fueron las antepasadas de los modernos indios de habla aymara del altiplano [20].

En particular, los más poderosos de estos «reinos y cacicazgos» [21] aymaras fueron dos: los collas y los lupacas, que poblaban las riberas del norte y del oeste del lago. Cada uno de estos reinos controlaba un considerable sector de la cuenca del Titicaca. Cada uno mantenía también una sarta de colonias en las alturas menores de ambos lados de los Andes con objeto de conseguir cultivos que no podían prosperar en el altiplano [22]. Parece que collas y lupacas mantuvieron relaciones pacíficas con las tribus nativas de los valles de las tierras bajas donde establecieron sus colonias, pero se mostraron ferozmente hostiles entre sí.

Los grupos étnicos de otras zonas del altiplano meridional eran más pequeños y menos poderosos que los collas y los lupacas. La mayoría de los pueblos que habitaban en el Período Intermedio Tardío la sierra sur son escasamente conocidos. No sabemos con certeza cuáles poseían una organización política de tipo estatal; en muchos casos ni siquiera podemos identificarlos, al menos por el momento, sólo mediante los testimonios arqueológicos. Sin embargo, como veremos a través del caso inca, las pruebas etnohistóricas nos permiten llegar a una conclusión general: entre los herederos de Tiahuanaco no reinaba la armonía. La hostilidad entre collas y lupacas era totalmente normal en el altiplano. La mayoría de las tribus aborígenes se hallaban en perpetuo antagonismo y a lo largo de la segunda

[20] Más datos arqueológicos sobre la prehistórica tardía de la cuenca del Titicaca en Tschopik, 1946; Lumbreras, 1974 a: 200-13, 1974 b; Lumbreras y Amat, 1968; Hyslop, 1977.

[21] Lumbreras, 1974 a: 200.

[22] La documentación etnohistórica sobre estas colonias, en Díez de San Miguel, 1964; Murra, 1964, 1968. Los testimonios arqueológicos, véanse en Lumbreras, 1974 a: 200-13, 1974 a; Trimborn, 1975-1977; Trimborn y otros, 1975. Murray cree que el mantenimiento de asentamientos satélites o colonias en diferentes zonas de altitud/ecológicas era un antiguo patrón económico andino (el «archipiélago vertical»). En cambio, Browman (1980) mantiene que la colonización de las tierras bajas por el altiplano fue un proceso relativamente tardío, causado por la desintegración de las primitivas redes comerciales y de mercado. Concretamente, afirma que tales colonias no aparecieron hasta la época de Tiahuanaco V (Browman, 1980: 109, 117). Para un examen más a fondo, véase el capítulo 4.

mitad del Período Intermedio Tardío la sierra sur estuvo asolada por continuas escaramuzas.

Los incas nacieron en este mundo de dura competición. Su tierra natal se halla al noroeste del lago Titicaca, en una pequeña zona que rodea el Cuzco, en la cuenca de drenaje del río Vilcanota (Alto Urubamba). Con la evidente intención de retratar a los incas como herederos legítimos de Tiahuanaco, la mitología imperial acabaría por situar sus orígenes en la cuenca del Titicaca[23]. La arqueología desmiente este aserto; hasta los escasos datos de que disponemos bastan para demostrar que los incas eran originarios del distrito del Cuzco y que su cultura, en su forma inicial, se desarrolló a partir de antecedentes locales[24].

Los incas acabarían por convertirse en los maestros de la construcción de imperios en el mundo andino. A lo largo del proceso iban a dilatar las fronteras de la civilización peruana muy por encima de sus anteriores límites y a alterar muchas de sus instituciones básicas. Pero a pesar de sus logros posteriores, su entrada en el escenario andino fue oscura y nada impresionante. Los chimúes los eclipsaron en el conjunto del área cultural peruana, y, más cerca de su tierra natal, los ensombrecieron los collas y los lupacas y acaso también otros varios pueblos del altiplano del sur.

[23] Las narraciones incas sobre la creación del mundo en general y sobre sus orígenes concretos se centran fundamentalmente en la cuenca del Titicaca. Las versiones del mito inca de la creación difieren en los detalles, pero comienzan invariablemente en el lago Titicaca o en sus alrededores. La mayoría incluyen alguna mención de Tiahuanaco (p. ej., Betanzos, caps. 1-2, 1924: 82-9; Cieza, lib. 2, cap. 5, 1943: 42-50, 1959: 25-30; Sarmiento, caps. 6-7, 1942: 48-55; Santacruz Pachacuti, 1879: 234-40). El relato de Molina (1913: 118-23) menciona concretamente el nombre de Tiahuanaco como lugar de la creación. Cobo (lib. 12, cap. 3, lib. 13, cap. 2, 1890-95: vol. 3, págs. 121-7, 308-12, 1979: 103-7) recogió diversas versiones, entre ellas la de Molina, que sitúa la creación en Tiahuanaco.

La mitología imperial sostenía que los fundadores de la dinastía inca surgieron de una cueva de la colina de Tambotoco en Pacaritambo, a 30 km al sur del Cuzco (Betanzos, caps. 3-5, 1924: 90-9; Cieza, lib. 2, cap. 6, 1943: 50-6, 1959: 30-3; Sarmiento, cap. 11, 1942: 61-4; Molina, 1913: 120; Morúa, lib. 1, caps. 2-3, 1922-25: vol. 4, págs. 7-11; Guamán Poma de Ayala, 1936: 280-7; Garcilaso, lib. 1, caps. 15, 18, 1945: vol. 1, págs. 39-42, 45-7, 1966: 40-3, 47-9; Cobo, lib. 12, cap. 3, 1890-95; vol. 3, págs. 121-7, 1979: 103-7). Varios de los cronistas recogen múltiples versiones de esta historia. Molina, Morúa, Guamán Poma de Ayala, Garcilaso y Cobo enumeran todos una o más variantes en las que los fundadores dinásticos llegaron a Pacaritambo procedentes de la cuenca del Titicaca, bien tras un período de vagabundeo (la mayoría de los relatos), bien directamente por un pasaje subterráneo (Molina, copiado por Cobo). Guamán Poma de Ayala y Garcilaso mencionan versiones en las que los fundadores de la dinastía inca llegaron del propio Tiahuanaco.

[24] Rowe, 1956; Rivera Dorado, 1971 a, b, 1972, 1973; Lumbreras, 1974 a: 174, 214-5.

Sociedad y religión incas primitivas

Los incas primitivos, o preimperiales, constituyen en muchos sentidos un pueblo enigmático y escurridizo. Sabemos de ellos a través de la etnohistoria y de la arqueología, pero ambas fuentes presentan desalentadoras limitaciones. Una vez más, todas las crónicas se escribieron con posterioridad a la conquista española; no existen descripciones de testigos presenciales de la sociedad inca preimperial. Todos los relatos de la historia y la cultura incas primitivas son transcripciones de tradiciones orales y contienen una mezcla de hechos, mitos, leyendas, equivocaciones españolas sobre la cultura inca, prejuicios personales de los cronistas y errores que se produjeron al copiar descuidadamente las obras primitivas (Rowe, 1946: 192-7). Además, los reyes incas utilizaban la historia como propaganda y continuamente reescribían el pasado para amoldarlo a sus fines personales, de facción o imperiales. Cuando contemplamos la sociedad inca primitiva a través de las fuentes escritas nos enfrentamos con todas esas distorsiones. También tenemos que afrontar la cuestión de los cambios que se produjeron con el tiempo: en el inestable mundo del altiplano meridional la cultura inca no hubiera podido permanecer estática a lo largo de su época preimperial. Es evidente, teniendo en cuenta estos factores, que las crónicas solas no revelan sino las líneas generales de la primitiva sociedad inca.

La arqueología podría, teóricamente, ayudarnos mucho a comprender a los incas preimperiales, al revelar la cronología exacta de su desarrollo cultural y al servirnos como un modo de valorar las hipótesis enfrentadas que se desprenden de las crónicas. Pero el problema práctico es que los datos arqueológicos disponibles en la actualidad no son muchos[25]; justifican, con todo, la caracterización de los primitivos incas como una sociedad de pequeño tamaño y configuración rural. La distribución de la primitiva cerámica inca, la serie killke, es limitada. Sólo se han hallado cerámicas killke en localidades dispersas dentro de los límites del Cuzco y de otros parajes muy próximos (por ejemplo, Killke, Sillkinchani, Huata, Kenchakencha, Muyumuyu, Lucre y Kuyu). Esos lugares son pequeñas aldeas, que raramente miden más de doscientos metros de ancho, y que encierran estructuras hechas de piedras sin labrar unidas con mortero de barro[26]. Rowe califica

[25] Aquí nos referimos sólo a la época preimperial. Ha habido cierto número de estudios y excavaciones recientes de los lugares imperiales incas. Véanse, por ejemplo, Murra, 1962; Morris y Thompson, 1970; Morris, 1972, 1974; Kendall, 1974, 1979; Alcina, 1976; Alcina y otros, 1976; Conrad, 1977; Gasparini y Margolies, 1980.

[26] Las primeras descripciones de la cerámica y la arquitectura killke, en Rowe, 1944. Para descripciones más recientes de cerámica killke, véase Rivera Dorado, 1971 a, b, 1972, 1973. Sobre materiales relacionados con los killke en el valle de Urubamba, al noroeste del Cuzco, véase Kendall, 1976, quien indica que los primeros incas eran

de «sumamente insignificante» a la arquitectura inca [27]. A los muertos generalmente se les enterraba en pequeñas tumbas o nichos de tosca mampostería; esas tumbas suelen encontrarse en cuevas, hendiduras o abrigos de rocas que contienen uno o varios cuerpos y algunos objetos funerarios muy sencillos.

Inspirándonos en las descripciones que los cronistas hacen de la vida en las aldeas incas, podemos caracterizar la probable naturaleza de la cultura inca en las etapas preimperiales. Por encima del nivel de la familia nuclear, la unidad fundamental de la organización social inca era el *ayllu*, palabra que ha tenido, al parecer, varios niveles de significado [28]. En las crónicas la encontramos aplicada tanto a agrupaciones internas de las aldeas como a agrupaciones interaldeas. En general, el *ayllu* era un grupo de parientes que descendía de un antepasado común. Dentro del *ayllu*, los hombres estaban organizados patrilinealmente y las mujeres matrilinealmente; estaba prohibido el matrimonio entre ciertos grados de consanguinidad, pero el conjunto del *ayllu* era endógamo. En la época imperial los *ayllus* estuvieron supervisados por jefes hereditarios conocidos con el nombre de *curacas*, pero no sabemos si los primeros caciques incas tenían cargos hereditarios [29].

Si se utiliza el término en su sentido más restringido, el *ayllu* también era la unidad básica de explotación de la tierra. Cada *ayllu* poseía un lote definido de tierra; cada familia cultivaba el área necesaria para su sustento. Los miembros del *ayllu* tenían una serie de obligaciones recíprocas, que incluían la exigencia de ayudarse unos a otros a construir casas y a cultivar la tierra para sus familias. También labraban juntos las tierras para mantener a los ancianos, los enfermos, las viudas y los huérfanos. Ciertos lotes de tierra se cultivaban para obtener alimentos para los sacrificios de los templos y divinidades del *ayllu*. Los dirigentes del *ayllu* también tenían ciertos derechos a los servicios de la mano de obra comunitaria, pero en la primera fase de la historia inca dichos derechos no debieron de ser muy distintos de los de cualquier otro ciudadano.

En todos estos deberes se discierne un ideal, claramente expresado, de autosuficiencia de la aldea y del *ayllu*, y cabe distinguir también la estructura subyacente sobre la que se edificó la economía de los estados andinos. A los miembros del *ayllu* se les exigían unas prestaciones en horas de trabajo, mutuas y para sus jefes, en un sistema que puede considerarse como una manera de organizar y distribuir el tiempo de trabajo. La autoridad suprema podía utilizar esas prestaciones personales para canalizar hacia fines estatales el excedente de tiempo de trabajo, controlando el mecanismo y presentándose a sí misma como dirigente de una especie de super *ayllu*. Los primitivos estados andinos llevaron a cabo ese proceso (Moseley, 1975c, 1978; Recktenwald, 1978) y los incas lo repetirían. Este impuesto en trabajo controlado por el estado, al igual que las obligaciones mutuas de los miembros del *ayllu* que lo inspiraban, estaba regulado idealmente por los principios andinos de reciprocidad. En teoría, todo deber del ciudadano tenía como contrapartida una obligación del estado [30].

uno más entre una serie de pequeños grupos, relacionados en lo cultural, de la cuenca de Urubamba.

[27] Rowe, 1944: 61.

[28] González Holguín, 1608: lib. 1, pág. 32.

[29] Garcilaso, lib. 4, cap. 8, 1945: vol. 1, pág. 195, 1966: 206; Cobo, lib. 12, caps. 25-26, 1890-95: vol. 3, págs. 235-6, 239, 1979: 200-1, 204-205; Rowe, 1946: 252-5; Brundage, 1967: 34-5; Zuidema, 1973: 17-20. Al igual que en el caso de los *calpullin* (véase capítulo 2), los evolucionistas sociales de comienzos de siglo consideraban el *ayllu* como un típico clan matrilineal (p. ej., Bandelier, 1910). El análisis de Rowe echó por tierra esta interpretación.

Aparte estos niveles del *ayllu* y de la aldea, la naturaleza originaria de la organización política inca es un problema bastante espinoso. Los datos arqueológicos disponibles no son de gran ayuda; los testimonios que tenemos a mano —una serie de pequeñas aldeas y sepulturas sencillas— no nos transmiten la sensación de una pauta de asentamiento jerárquica. Por otra parte, el Cuzco, emplazamiento lógico de cualquier enclave dominante, ha sufrido tantas modificaciones durante el imperio inca, la colonia española y en épocas modernas que no se ha encontrado nada de la ocupación killke, salvo escasos y dispersos depósitos de desechos (Rowe, 1944). Estos datos son demasiado exiguos como para permitir conclusiones muy detalladas.

A falta de testimonios arqueológicos de relieve hemos de basarnos en las crónicas, aunque sean equívocas. Como muchos pueblos marginales que llegaron de repente al poder, las incas se fabricaron a continuación una historia gloriosa. La tradición oral imperial sostenía que los incas habían estado regidos siempre por una dinastía de reyes divinos descendientes de Inti, un aspecto solar del multíplice dios del cielo (Demarest, 1981). La lista habitual enumera a trece reyes desde los inicios de la dinastía hasta la conquista española (Cuadro 3), pero la expansión imperial no empezó hasta el reinado del noveno rey, Pachacutec, y todos los reyes anteriores al octavo, Viracocha Inca, son personajes nebulosos.

El problema no estriba en que carezcamos de información sobre los reinados de los siete primeros gobernantes. Al contrario, muchos cronistas recuerdan sus hazañas [31], y no viene a cuento volver a narrarlas detalladamente. Baste con decir que las crónicas son una letanía de nombres —sus páginas ensalzan a tribus, aldeas, *ayllus*, individuos y divinidades—. A me-

[30] Tras este sumario esbozo de la economía del *ayllu* y sus implicaciones se halla un gran número de referencias documentales; para una explicación completa, véase el clásico análisis de Murra (1980) sobre la organización inca.

[31] Brundage (1963) ha proporcionado una útil compilación de esos relatos.

CUADRO 3

LISTA DINASTICA TRADICIONAL DE LOS REYES INCAS

Los reinados de los gobernantes anteriores a Viracocha Inca proceden de la crónica de Cabello (lib. 3, 1951). Todos los datos anteriores a 1532 han de considerarse meras aproximaciones. Un estudio más a fondo véase en Rowe, 1945.

		Fechas de reinado
1.	Manco Cápac	
2.	Sinchi Roca	
3.	Lloque Yupanqui	
4.	Mayta Cápac	
5.	Cápac Yupanqui	
6.	Inca Roca	
7.	Yahuar Huaca	
8.	Viracocha Inca	(?-1438)
9.	Pachacutec	(1438-1471)
10.	Túpac Inca	(1471-1493)
11.	Huayna Cápac	(1493-1525)
12.	Huáscar	(1525-1532)
13.	Atahuallpa	(1532-1533)

nudo los nombres se usan de forma intercambiable —las personas son sustituidas por los *ayllus,* las aldeas por las tribus, etcétera, por lo que resulta imposible afirmar con exactitud a qué se refieren—. No parece coincidencia que los problemas se agudicen en las crónicas redactadas mucho después de la conquista española. Las descripciones de los primeros reinados incas escritas en el siglo XVII (por ejemplo, Garcilaso, 1945; 1966; Guamán Poma de Ayala, 1936) están repletas de detalles fantásticos, contradicciones e incongruencias; no se puede fiar uno del material concreto. En cambio, los autores anteriores, del siglo XVI (por ejemplo, Cieza, 1943; Sarmiento, 1942), se ocupan de los siete primeros reyes en términos más vagos y cautos. Tendremos que depender enormemente de esos primeros cronistas para dar cuenta de la historia inca tardía, pero ni siquiera ellos nos sirven de mucho para reconstruir los acontecimientos anteriores al reinado de Viracocha Inca. Por estas razones, unidas a otras examinadas previamente, parece más aconsejable tomar con cierto escepticismo los detalles de la historia incaica anterior al año 1400 y dejar a los siete primeros reyes en una zona de sombras donde hechos y leyendas se entremezclan inseparablemente [32].

Lo cual no quiere decir que las historias de los primeros gobernantes incas no nos sirvan sino como mitos. Para un lector perspicaz, de ellas se deducen alusiones heroicas y se erigen en símbolos de una tradición de luchas crónicas a pequeña escala. La mayoría de las «guerras» y «victorias» de los primeros incas no son sino relatos glorificados de incursiones recíprocas entre aldeas; Sarmiento es el cronista más explícito sobre este punto [33]. Algunos episodios, como la derrota de los alcahuizas por Mayta Cápac, parecen reflejar sólo las reyertas entre los distintos *ayllus* de Cuzco [34]. El cuadro global es el de un insignificante cacicazgo, disgregado y más bien indócil [35]. Los jefes de las aldeas y *ayllus* que lo constituían intrigaban perpetuamente entre sí por el dominio de la coalición, pero cooperaban con los otros en incursiones contra las aldeas que no pertenecían a ella. A juzgar por las escasas pruebas disponibles, esta descripción también se ajusta a los vecinos inmediatos de los incas durante los siglos XIII y XIV.

Dado este modelo de constantes conflictos menores, los dirigentes *de facto* de los primeros incas fueron probablemente *sinchis,* jefes guerreros cuyo poder y prestigio procedían de sus proezas personales. Es probable que hubiera un *sinchi* supremo del conjunto de la coalición y jefes guerreros menores en cada aldea y en cada *ayllu.* Al parecer los cargos eran básicamente electivos, siendo elegidos los *sinchis* por destacados miembros adultos de las comunidades. Esos puestos no eran necesariamente perpetuos, y un *sinchi* que fracasara en la guerra o se enemistara con otros ciudadanos emi-

[32] Esta postura es un término medio entre las de Rowe (1967), que considera que los cuatro primeros son como personajes míticos, y Zuidema (1962, 1964, 1977 d), que opina que toda la lista tiene más que ver con la cosmología inca y la estructura social que con la historia real. Una crítica de los primeros análisis de Zuidema (1964), en Hammel, 1965.

[33] Especialmente Sarmiento, cap. 24, 1942: 92-3.

[34] Este acontecimiento legendario constituye probablemente la clave más gráfica de las primeras «conquistas» incas. Aunque para los cronistas del siglo XVI la derrota de los alcahuizas constituye una significativa victoria inca, la descripción que de ella hacen no pasa de ser una serie de alborotos callejeros. Cieza (lib. 2, cap. 33, 1943: 178-80, 1959: 197-8) dice que el incidente se inició cuando un muchacho alcahuiza empujó en la calle a una mujer inca, la insultó y le rompió el cántaro de agua. Las versiones de Sarmiento (cap. 17, 1942: 78-80) y Cabello (lib. 3, cap. 12, 1951: 284-6) son aún más curiosas: refieren que la pelea se produjo durante la juventud de Mayta Cápac y estuvo provocada por su tendencia a abusar de sus compañeros de juegos alcahuizas. El relato de Cobo (lib. 12, cap. 7, 1890-95: vol. 3, págs. 138-9, 1979: 118-9), más tardío, es parecido a los de Sarmiento y Cabello, auuque otros escritores del siglo XVII tiendan a retratar a Mayta Cápac como un gran gobernante que realizó extensas conquistas (p. ej., Guamán Poma de Ayala, 1936: 98-9; Garcilaso, lib. 3, caps. 1-9, 1945: vol. 1, págs. 130-47, 1966: 137-54).

[35] Utilizamos el término en sentido amplio. En la actualidad no hay modo de dar una clasificación cultural concreta de la evolución de la sociedad inca en su forma naciente. Diversos análisis recientes (Katz, 1972; Schaedel, 1978) han tratado de demostrar que los incas pasaron por todas las etapas clásicas de la evolución cultural, desde la tribu al imperio, y de especificar los momentos exactos de la transición. No creemos que las pruebas a nuestro alcance permitan semejantes precisiones, ni tampoco que la historia inca compendiara necesariamente todas las etapas clásicas de la evolución cultural. En general, el panorama inca refleja un cambio limitado y gradual seguido por una transformación social rápida y masiva (véanse los capítulos 4 y 5).

nentes de su comunidad, podía contar con su destitución. Cabía, sin embargo, que un *sinchi* capaz de dirigir importantes incursiones victoriosas utilizara el botín para alcanzar un apoyo político duradero y conseguir que su cargo fuera casi perpetuo. El puesto tampoco era hereditario, pero existieron presiones en ese sentido. Los hijos de un *sinchi* triunfante tenían la ventaja de aprender el arte de la jefatura con un distinguido experto, y si demostraban el valor necesario existía una tendencia a elegirlos como *sinchis*[36]. En resumen, el *sinchi* ideal tenía que ser intrépido y astuto en la guerra, versado en mantener el apoyo de otros importantes personajes de la comunidad (todos ellos posibles rivales que aspiraban a su cargo), y capaz de inculcar esas mismas cualidades a sus hijos. A través de la historia inca esta combinación de capacidad militar y política de un *sinchi* iba a ser la condición *sine qua non* del caudillaje.

Si dejamos ahora los factores sociales, económicos y políticos, para considerar la religión inca preimperial, nos encontramos en un terreno sumamente resbaladizo. Los conceptos andinos de divinidad eran enormemente fluidos y las creencias incas no constituyen una excepción. Los españoles se volvieron locos al tratar de encasillar a la fuerza unas ideas superpuestas y entrelazadas en compartimentos netamente separados. El cronista Betanzos estaba tan desconcertado con las patentes discrepancias de los testimonios que recogió que llama a sus informantes «ciegos de entendimiento»[37], y los estudiosos modernos que han pretendido separar en categorías las creencias incas se han sentido tan frustrados como Betanzos. Cada vez está más claro que es preciso analizar de nuevo, de forma global, las interpretaciones habituales de la religión inca. Hoy por hoy resulta imposible una revaloración completa, aunque puede hacerse una caracterización general de los principios básicos de la religión inca primitiva.

Donde son más evidentes las complicaciones de las creencias incas es en el caso de las divinidades mayores. Los cronistas pretendieron adaptar el alto panteón al patrón grecorromano de dioses distintos, cada cual con una correspondencia única con un cuerpo astronómico o con un fenómeno atmosférico. Pero un estudio reciente (Demarest, 1981) ha demostrado lo erróneo de ese enfoque, pues el panteón superior no se componía en absoluto de «dioses» en el sentido occidental. Cabría describirlo mejor como un conjunto divino englobador, un dios del cielo de múltiples facetas compuesto por infinidad de aspectos individuales. En los contextos ceremoniales, este

[36] Sobre la primitiva jefatura de los *sinchis*, véanse Sarmiento, cap. 8, 1942: 56-7; Anónimo, 1920: 106-7; Rostworowski, 1960: 419; Brundage, 1963: 119-22. Obsérvese también el nombre del legendario segundo rey inca, Sinchi Roca. La palabra significa «fuerte, valeroso» (Santo Tomás, 1951: 223, 263; González Holguín, 1608: lib. 1, pág. 74, lib. 2, págs. 161, 325; Sarmiento, cap. 8, 1942: 56).

[37] Betanzos, cap. 11, 1924: 140.

conjunto divino se «desdoblaba» en subconjuntos o grupos de aspectos —las divinidades de los cronistas—. Estos grupos no eran, sin embargo, entidades fijas: los aspectos individuales podían combinarse y permutarse en un número casi infinito de maneras. Los subconjuntos concretos en los que el dios del cielo se desdoblaba en cada ocasión dependían del contexto ritual específico y de la finalidad perseguida. Por esa razón los «dioses» del alto panteón se traslapaban entre sí y se convertían gradualmente en otros.

Parece que el dios inca procedía de una deidad creador-cielo-tiempo generalizada mucho antes en el lago Titicaca, el llamado «Dios de la Puerta» de Tiahuanaco (Figura 16)[38]. Una divinidad de este tipo, compleja y antigua, admite cómodas manipulaciones, y sin duda los incas reelaboraron continuamente a lo largo de su historia el alto panteón con objeto de satisfacer las necesidades del momento. En la época imperial, la religión de estado inca concedía especial importancia a tres subconjuntos del dios del firmamento: un creador universal con gran variedad de advocaciones, la más conocida de las cuales es Viracocha; el dios del sol, Inti; e Illapa, el trueno o dios del tiempo. Pese a numerosos solapamientos y gradaciones, estas tres figuras eran suficientemente diferentes (esto es, destacadas en bastantes contextos rituales) como para confundir a los cronistas, que creyeron que se trataba de tres divinidades incas. Sin embargo, entre otros pueblos andinos que no se convirtieron en potencias imperiales, otros descendientes del Dios de la Puerta —por ejemplo, Thunapa, divinidad suprema de las tribus históricas de habla aymara del lago Titicaca— no aparecen en subconjuntos tan claramente definidos. Parece probable, pues, que Viracocha, el Sol e Illapa no estuvieron tan agudamente diferenciados en la versión original de la religión inca como llegaron a estarlo al final[39].

Subyacentes al alto panteón, y estrechamente relacionados con él, había dos conceptos religiosos fundamentalísimos: el culto de los antepasados y las *huacas*. El culto de los antepasados, que hemos examinado anteriormente como una tradición panandina, se enraiza en el propio corazón de la religión inca[40]. Los antepasados eran hondamente reverenciados por sus descendientes y los cuerpos de los muertos eran considerados objetos sagrados. Un párroco de comienzos del siglo XVII escribía, hablando de las creencias incas desde la vanguardia de la lucha contra la idolatría, que «después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de

[38] El Dios de la Puerta recibe el nombre de su representación más famosa, que aparece en la «Puerta Monolítica» o «Puerta del Sol» de Tiahuanaco. Este monumento de piedra tallada data de Tiahuanaco IV (Tiahuanaco Clásico), hacia 450-850 d. de C.

[39] Estas interpretaciones, meramente resumidas aquí, se basan en infinidad de referencias documentales. Un análisis más amplio del conjunto del dios del cielo inca y sus antecedentes, en Demarest, 1981.

[40] Zuidema, 1973; Rowe, 1946: 252, 297; Brundage, 1967: 34-5.

14



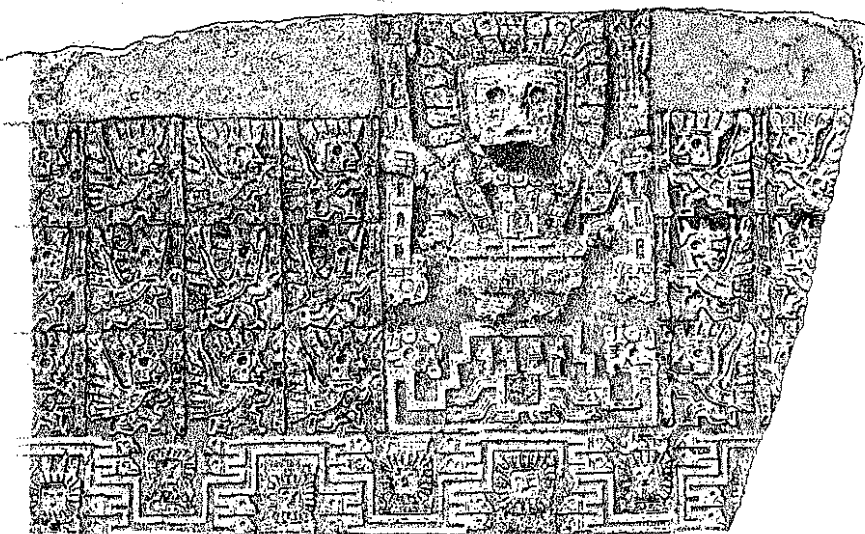


FIG. 16.—La Puerta Monolítica (arriba) y «El Dios de la Puerta» (abajo, centro) de Tiahuanaco; para su ubicación en la ciudad véase la figura 13. El Dios de la Puerta fue el precursor del multíplice dios supremo de los incas.

sus malquis... que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles»[41]. Los antepasados hablaban por boca de esas momias y podían contestar preguntas de forma oracular; un tipo de profesional religioso inca era el *malquipvillac,* «el que habla con los *mallquis*»[42].

Las almas de los muertos también se manifestaban en pequeños objetos de cualidades raras o insólitas —piedras y plantas de extrañas formas o colores, cristales, bezoares, etc. Estos objetos portátiles se conservaban como fetiches familiares a los que se tributaba culto[43]. Los antepasados podían aparecer también como chispas en la lumbre y había que arrojarles un bocado para que comieran[44]. Hay otra asociación entre los antepasados y el fuego: el método más solemne de adivinación de los incas era el fuego, que se empleaba solamente en ocasiones muy graves. A los adivinos que leían en el fuego, enormemente temidos y respetados, se les llamaba «los que consultan a los muertos»[45].

En la sociedad preimperial inca había cierto número de expresiones rituales del culto de los antepasados[46]. Cuando un individuo moría, se quemaban algunas de sus menguadas posesiones personales y otras se enterraban con él. A partir de entonces sus descendientes acudían a intervalos a su tumba para renovar sus ofrendas de comida, bebida y ropa[47]. Los cuerpos de los antepasados se sacaban para participar en procesiones y en otras festividades (Figura 17)[48]. También recibían sacrificios y otros tratos rituales que dependían de su condición social y generacional[49]. Una persona que descuidara esos ritos enojaba a los antepasados, que podían atraer enfermedades sobre el culpable, el cual, para amansarlos y sanar, se veía obligado a hacer sacrificios extras (Rowe, 1946: 312-3).

Estrechamente ligada al culto de los antepasados estaba la *huaca,* el gran concepto integrador de la religión inca. La palabra es un término genérico para designar a cualquier persona, lugar o cosa con connotaciones sagradas o sobrenaturales, e implica cierto sentido de santidad personificada. En la práctica se consideraba *huaca* casi todo lo que fuera raro o insólito, y de ahí

[41] Arriaga, cap. 2, 1920: 25, 1968: 27.
[42] Arriaga, cap. 3, 1920: 32, 1968: 33.
[43] Arriaga, 1920, 1968; Rowe, 1946: 297.
[44] Calancha, lib. 2, cap. 12, 1938: 89; Brundage, 1967: 35.
[45] Cobo, lib. 13, cap. 35, 1890-95: vol. 4, págs. 142-4; Molina, 1913: 129-30; Rowe, 1946: 299, 302-3.
[46] Bandelier, 1904; Rowe, 1946: 286, 298; Zuidema, 1973.
[47] Cobo, lib. 14, 19, 1890-95: vol. 4, págs. 236-8; Bandelier, 1904; Rowe, 1946: 199, 223-4.
[48] Pizarro, 1844: 264, 1921: 251-2; Guamán Poma de Ayala, 1936: 256-7; Rowe, 1946: 298; Brundage, 1967: 50.
[49] Polo, 1916 a: 7-10, 1916 b: 116-9; Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, págs. 338-43; Hernández Príncipe, 1923; Rowe, 1946: 252; Zuidema, 1973.

15



FIG. 17.—Culto de los antepasados incas. Este dibujo del cronista andino de comienzos del siglo XVI Felipe Guamán Poma de Ayala muestra una momia ancestral en la procesión de los muertos.



FIG. 18.—Culto de las *huacas* incas. El dibujo de Guamán Poma de Ayala muestra al emperador Tupac Inca consultando a sus *huacas*.

el asombroso número de *huacas* en el mundo inca y el número de veces que se refieren a ellas en las crónicas [50]. Cobo cita más de trescientos ejemplos en la inmediata proximidad de Cuzco, y eso que su lista sólo incluye los santuarios principales de la religión oficial de estado [51]. Las *huacas* menores, de importancia estrictamente local, eran incontables. Todas las *huacas,* fueran nacionales o locales, poseían poderes proféticos y se les rendía culto con plegarias y sacrificios (Figura 18).

La *huaca* estaba relacionada con todos los demás elementos básicos de la religión inca, siendo especialmente claros sus lazos con el culto de los antepasados. En realidad, toda separación de los dos conceptos es sumamente artificial. *Villca,* un término de parentesco recíproco que significa «bisabuelo» y «bisnieto», y por extensión «antepasado» y «descendiente», podía utilizarse como sinónimo de *huaca* [52]. Muchas *huacas* importantes se identificaban explícitamente con los antepasados; se creía, por ejemplo, que algunos de los principales santuarios de los alrededores del Cuzco eran antepasados de los incas que se habían convertido en piedra [53]. Todas estas pruebas implican que, como afirma una infinidad de referencias documentales, los cuerpos de los muertos, sus tumbas y los fetiches familiares eran *huacas.*

El culto de los antepasados y las *huacas* no sólo son inseparables entre sí, sino que ambos están estrechamente relacionados con la organización *ayllu.* Desde luego, *villca,* que antes dimos como sinónimo de *huaca,* era otra manera de designar al *ayllu* [54]. Los antepasados definían el *ayllu,* legitimaban su posesión de las tierras y protegían a sus miembros. Nada tiene de sorprendente, pues, que la prosperidad del *ayllu* dependiese del correcto cuidado de sus momias, fetiches y otras *huacas* [55]. La pérdida o el robo de una *huaca* constituía un grave problema porque debilitaba al *ayllu* [56].

[50] Sobre los primitivos resúmenes, en forma de manuales de instrucciones para los curas españoles encargados de extirpar la idolatría, véanse Albornoz (Duviols, 1967) y Arriaga (1920, 1968). Para los resúmenes modernos, véanse Rowe (1946: 295-7) y Brundage (1963: 46-52, 1967: 144-55).

[51] Cobo, lib. 13, caps. 13-16, 1890-95: vol. 4, págs. 9-47; Zuidema, 1964; Rowe, 1979. Estas *huacas* particulares se concebían como situadas en cuarenta líneas imaginarias (*ceques*) que irradiaban del Coricancha, el principal templo de la religión estatal inca. La lista de Cobo (*Relación de los Ceques*) resulta fundamental en las polémicas interpretaciones de Zuidema sobre la estructura social y la historia incas.

[52] González Holguín, 1608: lib. 2, pág. 330; Zuidema, 1973: 19.

[53] Sarmiento, cap. 13, 1942: 70; Cobo, lib. 13, caps. 13-16, 1890-95: vol. 4, págs. 9-47; etc.

[54] Santo Tomás, 1951: 143, 173, 232.

[55] Arriaga, caps. 5, 15, 1920: 49-55, 137-44, 1968: 46-52, 117-23; Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, págs. 342; Rowe, 1946: 298; Brundage, 1967: 35, 149.

[56] Anónimo, 1919: 184; Brundage, 1967: 145. En la época imperial se llevaron al Cuzco importantes *huacas* de las provincias conquistadas, como rehenes que garan-

Si la *huaca* en cuestión era la momia de un antepasado, la independencia del *ayllu* —y en realidad, su propia existencia— se veía gravemente comprometida. Unos vecinos hostiles podían doblegar la voluntad de un *ayllu* si se apoderaban de esa *huaca* tan decisiva: los miembros del *ayllu* tenían que obedecer las órdenes de los raptores mientras la momia estuviera en poder de éstos, para mantener el culto de los antepasados y salvarse de la ruina [57].

El peligro derivado de los robos de momias revela una contradicción fundamental del culto de los antepasados. En conjunto, el culto a la muerte era una fuerza enormemente conservadora en la sociedad inca primitiva; ataba a los individuos al jefe del clan, a la tierra del *ayllu* y a las pautas tradicionales de conducta. Las desviaciones de dichas pautas podían irritar a los antepasados y acarrear enfermedades a los individuos o penurias al *ayllu.* Pero, paradójicamente, el culto de los antepasados también podía ser un mecanismo de cambio. Podía servir, y de hecho sirvió, para derribar el orden político y social existente. El robo de momias era un asunto local y sus repercusiones afectaban a un reducido número de personas; sin embargo, los casos de *mallquis* robadas muestran que el culto de los antepasados podía ser manipulado de una forma que afectase a otros aspectos de la cultura.

Es importante señalar que en la sociedad inca primitiva las exigencias económicas del culto a los antepasados *huacas* eran reducidas. Cuando una persona moría, se quemaban algunos objetos y otros se enterraban con ella, pero eran pocos y fáciles de substituir. Había que disponer de comida para los sacrificios y la renovación de las ofrendas fúnebres, pero el *ayllu* obtenía cuanto necesitaba reservando parcelas de sus cultivos para el sostenimiento de las momias ancestrales y de otras *huacas* [58]. El tiempo empleado en cultivar esas parcelas y en tejer prendas para las ofrendas fúnebres era, en esencia, la única inversión de mano de obra del *ayllu* en sus progenitores.

tizaran el buen comportamiento de los súbditos incas (Cieza, lib. 2, cap. 29, 1943: 161-4, 1959: 190-3; Polo, 1940: 154; Molina, 1913: 136-7, 151-3; Cobo, lib. 13, cap. 1, 1890-95: vol. 3, pág. 300; Rowe, 1967: 63).

[57] Anónimo, 1848: 448; Rowe, 1946: 252. Romero (1916: 463-4) atribuye la carta anónima de 1571 (Anónimo, 1848) a Juan Polo de Ondegardo.

Respecto de la importancia de las momias es interesante observar asimismo las descripciones de Guamán Poma de Ayala (1936: 187, 190, 302-3, 307) sobre los castigos incas de lo que se consideraban como delitos más odiosos (traición, robo, adulterio, incesto, etc.). Según Guamán Poma, no se limitaban a matar al criminal, sino que su cuerpo se abandonaba como pasto de las bestias salvajes.

[58] Arriaga, cap. 4, 1920: 43-5, 1968: 42-3; Avila, cap. 19, 1966: 110-11; Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 339; Murra, 1958: 32, 1980: 34.

El cuidado cotidiano de las *huacas* se asignaba a ancianos que ya no estaban en condiciones de dedicarse a trabajos más duros [59]. Aunque la importancia del culto del antepasado-*huaca* en la vida inca fuera enorme, en la época preimperial sus costos materiales eran asequibles.

Estas eran, pues las instituciones básicas de la sociedad inca preimperial, y la exposición anterior probablemente puede considerarse como una descripción bastante fiel, aunque esquemática, de la cultura inca en su forma original. Sin duda, dicha cultura tuvo que desarrollarse continuamente para satisfacer las demandas y aprovechar las oportunidades de cada momento, y los incas debieron de sufrir numerosos cambios menores durante los primeros siglos de su historia. Sin embargo, la actual limitación de nuestros datos oscurece muchos detalles de la evolución cultural de los incas, y la alteración acumulativa de esa sociedad no resulta patente hasta el año 1400, aproximadamente. Los cambios que se evidencian al acercarse al siglo XV reflejan acontecimientos más amplios que se habían estado produciendo en el altiplano sur durante algún tiempo.

A lo largo del siglo XIV, algunos pequeños grupos de la sierra meridional comenzaron a consolidarse en el interior de coaliciones militares más extensas y poderosas. Entre esos cacicazgos y reinos militares destacaron los quechuas, que ocupaban el área occidental de Cuzco; los chancas, que vivían más allá de los quechuas, y los canchis y canas, al sur del Cuzco (Figura 15). Los más poderosos eran, al parecer, los collas y lupacas del norte de la cuenca del Titicaca, quienes probablemente alcanzaron la condición de reinos en fecha aún más temprana. A medida que esos pueblos empezaron a imponerse, se intensificaron las rivalidades que antes tenían menor importancia. Cada grupo trató de progresar manteniendo alianzas con algunos de sus vecinos y relaciones hostiles con otros. Existían enemistades particularmente enconadas entre los quechuas y los chancas, por una parte, y entre los collas y los lupacas, por otra (Rowe, 1946: 203-4).

Los incas se adaptaron a esta competitiva situación; de lo contrario, pronto hubieran desaparecido en las luchas militares y políticas del altiplano. Los tradicionales hábitos incas consistentes en incursiones entre aldeas y gobierno por medio de *sinchis* habían favorecido la aparición de dirigentes que eran a la vez expertos guerreros y políticos astutos, al menos en el limitado escenario de la región de Cuzco. La competencia entre pueblos, ahora mucho más dura, exigía gobernantes capaces de practicar las habilidades

[59] Polo, 1916 b: 114-5; Rowe, 1946: 299; Murra, 1980: 34.

del *sinchi* en un marco más amplio. El resultado fue una serie de cambios en la naturaleza de la jefatura inca. No sabemos con exactitud cuándo se iniciaron esos cambios, aunque durante el reinado de Viracocha Inca se habían desarrollado lo bastante como para ser reconocibles.

Viracocha Inca, el octavo rey de la lista dinástica y el primero que aparece en las crónicas de forma claramente definida, ascendió al poder a comienzos del siglo XV. El relato más sobrio de la historia inca, el de Sarmiento, insiste en que Viracocha Inca fue el primer gobernante inca que intentó hacer conquistas permanentes. Según Sarmiento, los dirigentes anteriores se habían limitado a saquear las aldeas vecinas para abandonarlas después hasta que mereciera la pena atacarlas de nuevo, pero Viracocha sometió realmente el área de los alrededores de Cuzco y la organizó bajo su control [60]. Tomada en su sentido literal, esta versión de los acontecimientos sitúa a Viracocha Inca como el primer dirigente inca que fue verdaderamente un rey, en lugar de una especie de *sinchi* supremo. Sin embargo, dadas las incertidumbres en torno a los primeros miembros de la dinastía, nos inclinamos por una interpretación más general —a saber, que en la época de Viracocha Inca la institución de la monarquía todavía era un hecho muy reciente entre los incas.

No están muy claras las fronteras concretas del reino de Viracocha. Sarmiento dice que se extendía «por lo menos siete u ocho leguas alrededor del Cuzco» [61]. Cieza, cuya versión de la historia inca sólo es ligeramente menos moderna que la de Sarmiento, sostiene que el reino se dilató más hacia el sudeste, por todo el camino hacia la margen norte del Lago Titicaca [62]. Concretamente, Cieza enumera a los canchis y los canas entre las conquistas de Viracocha Inca por el sur. Parece probable, sin embargo, que canchis y canas fueran aliados de Viracocha, y no sus súbditos: durante el ataque de la confederación chanca en 1438, tuvo que ofrecerles recompensas para que acudieran en ayuda del Cuzco [63]. Sopesando estos testimonios, sugerimos que la versión de Sarmiento se ajusta más a la verdad y que los dominios de Viracocha Inca eran relativamente pequeños [64].

Las fuentes del siglo XVI describen los esfuerzos de Viracocha Inca por aumentar la fuerza y la seguridad de su reino realizando incursiones fuera de sus fronteras y llevando a cabo hábiles maniobras políticas. Trató de proteger los flancos norte y occidental de los incas a través de un matrimonio ventajoso con la hija de un gobernante vecino y manteniendo una alian-

[60] Sarmiento, caps. 24-25, 1942: 91-6; cfr. nota 34.
[61] Sarmiento, cap. 25, 1942: 95.
[62] Cieza, lib. 2, cap. 42, 1943: 209-13, 1959: 217-9.
[63] Polo, 1916 b: 54, 1917 a: 46.
[64] Véanse también los escasos testimonios arqueológicos citados en la nota 26.

18

za con los quechuas frente a los chancas[65]. En una clásica jugada de traidor, intentó aprovechar las rivalidades internas de la cuenca del Titicaca, ofreciendo en secreto su alianza a los collas contra los lupacas, y a la inversa. Su intención era provocar entre los dos grupos una guerra que los debilitara, por lo menos hasta el punto de neutralizar su poder, o acaso de ponerle fin para siempre. Sin embargo, la guerra entre collas y lupacas finalizó con una decisiva victoria lupaca, antes de que pudieran intervenir las tropas del Cuzco. Cediendo ante los hechos, Viracocha Inca abandonó su meta original y firmó una alianza con los lupacas[66].

La institución de la monarquía inca en general y las maquinaciones atribuidas a Viracocha Inca constituyen otras tantas respuestas a la intensificación de la competencia entre los pueblos del sur del altiplano. Estas medidas políticas y militares no fueron las únicas, sin embargo, sino que fueron acompañadas de otros ajustes para amoldarse a las circunstancias. En particular, la adaptación de los incas a su mundo de finales del siglo XIV tuvo también un componente ideológico: la creación de un patrono nacional y antepasado dinástico celestial por medio de la manipulación del alto panteón.

En la época imperial los incas llegaron a creer que su estado se hallaba bajo la protección de un ser divino llamado Inti, del que descendían sus gobernantes. Los cronistas identifican a Inti como el dios del sol, pero debe considerarse más bien como un grupo de aspectos solares dentro del dios global del firmamento que antes describimos. Entre otras cosas, Inti representaba la conceptualización de un subconjunto específico del dios del cielo, el sol, como patrono nacional del estado inca. Este grupo solar podía desdoblarse a su vez en subcomplejos, entre los que predominaban tres: Apu Inti («el Sol Señor»), Churi Inti, o Punchao («el Sol Niño», o «Amanecer»); e Inti Guauqui («Hermano Sol»). Entre Apu Inti y Churi Inti-Punchao podía establecerse una separación de eje astronómico, puesto que estaban asociados respectivamente con los solsticios de verano e invierno. Inti Guauqui, en cambio, se despegaba de los otros dos aspectos solares proyectándose en un eje sociopolítico: representaba al sol en su papel concreto de padre fundador de la dinastía inca y centro del culto oficial a los antepasados (Figura 19).

[65] Sobre el matrimonio de Viracocha Inca con una mujer anta de alto rango, véanse Cieza, lib. 2, cap. 38, 1943: 195, 1959: 209; Sarmiento, cap. 24, 1942: 92; Cabello, lib. 3, cap. 14, 1951: 297-8. Rowe (1946: 204) analiza la oportunidad política de esa boda. Cieza (lib. 2, cap. 34, 1943: 184-5, 1959: 201) refiere que Cápac Yupanqui estableció la alianza entre incas y quechuas; Rowe (1946: 203-4) sugiere que dicha alianza estaba en vigor durante el reinado de Viracocha Inca. Al margen de los detalles históricos exactos, de ello se desprende la existencia de continuas maniobras políticas por parte del naciente estado inca.

[66] Cieza, lib. 2, caps. 41-43, 1943: 205-15, 1959: 215-21.

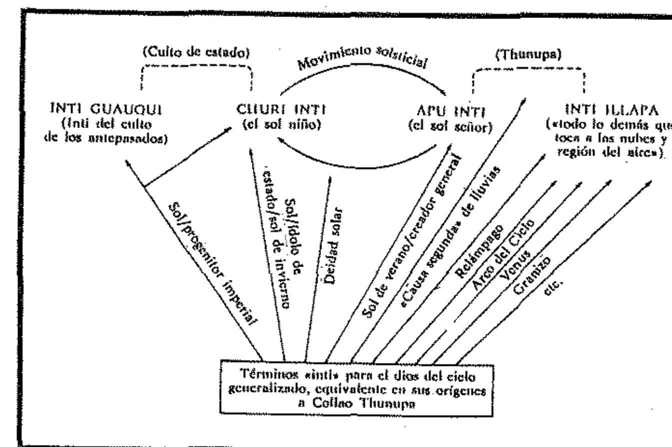




FIG. 19.—El dios supremo celestial de los incas. Arriba: «Ramificaciones» del multifacético dios supremo. Abajo: Dibujo de Guamán Poma de Ayala con el emperador dirigiéndose a su divino antepasado, el Sol, en la fiesta del solsticio de verano.

Según el contexto de que se tratase, cabía adorar al dios del firmamento como una totalidad, venerar al conjunto Inti como una entidad aislada o tributar culto por separado a aspectos solares concretos. Por ejemplo, Inti podía oponerse a Viracocha, el creador universal, o ambos podían superponerse en el aspecto del Sol Apu Inti, del solsticio de verano. A Inti Guauqui, como progenitor dinástico, cabía dejarlo al margen del conjunto global de Inti como protector del estado o bien incluirlo en él. En consecuencia la elasticidad de los conceptos religiosos incas permitía distinguir, aunque no separar por completo, las ideas de la creación universal, el patronazgo nacional y el abolengo divino de los gobernantes incas [67].

En cierto sentido, la aparición del culto de Inti debió de ser una manipulación consciente, con fines políticos, de la religión. Diversos investigadores han alegado que la gran importancia que llegó a atribuirse a Inti no pudo existir en la primera época de la historia inca, cuando en los subconjuntos del dios del cielo había diferencias menos pronunciadas que las existentes después [68]. Entre otras cosas, en los primeros tiempos de los incas no pudo haber un progenitor divino de la dinastía reinante, pues aún no se había fundado tal dinastía; los jefes eran *sinchis* elegidos, no reyes. La insistencia sobre Inti debe de haber sido, por lo menos en parte, una innovación concomitante con el desarrollo de la monarquía inca.

La creación del culto de Inti beneficiaba, obviamente, a los gobernantes incas; como observa Garcilaso, la veneración de Inti significaba que cuando el pueblo adoraba a su dios tributaba asimismo culto a su rey [69]. Las siguientes observaciones de Bernabé Cobo, un erudito jesuita que en el siglo XVII sintetizó las crónicas primitivas, reflejan un componente deliberado en ese resultado.

> Verdad es que no siempre los incas desde que comenzó su imperio estuvieron firmes e invariables en su religión ni tuvieron unas mismas opiniones ni adoraron unos mismos dioses, sino que en varios tiempos fueron añadiendo y quitando muchas cosas... moviéndose para variar en esta materia por echar de ver que por este camino se afirmaban mejor en el reino y lo tenían más en obediencia [70].

[67] Cobo, lib. 13, caps. 4-5, 1890-95: vol. 3, págs. 320-7; Molina, 1913: 126-7, 150; Zuidema, 1977 a; etc. Una vez más, véase Demarest, 1981, para un análisis detallado y una extensa lista de referencias.

[68] Pease, 1973; Duviols, 1976; Zuidema, 1977; Demarest, 1981. Pease alude a una «solarización» de la ideología inca en general.

[69] Garcilaso, lib. 6, cap. 20, 1945: vol. 2, págs. 46-7, 1966: 356.

[70] Cobo, lib. 13, cap. 1, 1890-95: vol. 3, pág. 302. Los prejuicios de Cobo contra el contenido de las creencias incas no le impiden hacer perspicaces observaciones sobre los efectos políticos de la religión de estado inca.

Por supuesto, aunque la visión del sol como antecesor dinástico probablemente comenzara como una invención, pronto se convirtió en una convicción. Nada más lejos de nuestro ánimo que presentar a los incas como unos hipócritas [71]; en los decenios que siguieron a la conquista española, cuando el precio del culto a sus gobernantes podía ser una muerte dolorosísima, los incas probaron sin lugar a dudas la sinceridad de su fe.

Si la manipulación de las divinidades supremas de la que surgió el culto de Inti servía a los intereses de los jefes incas, también beneficiaba al pueblo en su conjunto. El patronazgo divino contribuyó a proporcionar a los incas una sensación de identidad nacional, de constituir un grupo aparte de sus vecinos, y les asignó un lugar especial entre los pueblos de la tierra. La institución de la monarquía había proporcionado a los súbditos de Viracocha Inca la unidad militar y política que necesitaban para mantenerse en el escenario, cada vez más competitivo, del altiplano sur. Asimismo, Inti había armado a los incas de la tenacidad ideológica que los capacitaba para sobrevivir, al menos de momento.

Con todo, aunque el patrocinio de Inti había provisto de una identidad nacional al reino de Viracocha Inca, no dotó a los incas de un sentido de misión divina. Quizá el pueblo y sus dirigentes se sintieran especialmente bendecidos por el cielo, pero no llegaron a verse como amos legítimos del mundo andino. Se había producido un cambio de orientación en algunas deidades del alto panteón, pero ese cambio aún no había fundido la infinidad de aspectos de la religión incaica en la forma que adoptaría al final: un culto integrado de expansión imperial.

De hecho, los cambios ideológicos perceptibles a comienzos del siglo XV no habían dado a los incas una clara ventaja sobre sus vecinos. De haber existido en 1430 un corredor de apuestas que admitiera posturas sobre quién controlaría la sierra del sur en el futuro, probablemente se habría decidido por dos pueblos como seguros favoritos. Un competidor de primera habrían sido los lupacas, que se habían convertido en el grupo más fuerte de la rica cuenca del Titicaca después de su victoria sobre los collas.

Los otros elegidos habrían sido los chancas. En una pasmosa sucesión de acontecimientos, los chancas habían desbaratado por completo el equilibrio del poder al norte y al oeste del Cuzco. En cierto momento del reinado de Viracocha Inca derrotaron por fin a sus enemigos tradicionales, los quechuas, y se extendieron por el territorio de éstos [72]. Al instalarse en las

[71] No cabe duda de que la concepción de Inti como progenitor de la dinastía resultaba fácilmente aceptable, pues era totalmente compatible con las creencias ya existentes. Los pilares del culto de Inti —los elementos míticos, rituales y simbólicos— existían desde antiguo (Demarest, 1971).

[72] Sarmiento, cap. 25, 1942: 95; Cabello, lib. 3, cap. 14, 1951: 298. Cieza, (lib. 2, cap. 37, 1943: 192-3, 1959: 207) sitúa el acontecimiento en la última parte del reinado

20

fronteras del reino de Viracocha, los chancas comenzaron a amenazar directamente a los incas. La hostilidad entre los dos pueblos crecía incesantemente hacia una crisis, momento de sumo peligro que amenazaba la existencia misma del naciente estado inca.

La crisis de transformación

La crisis estalló en torno a 1438. Los chancas invadieron el territorio inca con la intención de destruir a sus rivales. Viracocha Inca era ya viejo y el final de su reinado estaba próximo; por suerte o adrede, los chancas habían decidido desencadenar su ataque en un momento de debilidad de la jefatura inca (Rowe, 1946: 204). Los chancas quebrantaron la resistencia inicial de los incas y pusieron sitio a Cuzco. Viracocha huyó a las colinas de detrás de la capital, llevando consigo a su hijo y sucesor Inca Urco. El mando de la defensa del Cuzco quedó en manos de otro de sus hijos, Cusi Inca Yupanqui [73].

Según la historia oral inca, Cusi Inca Yupanqui tuvo una impresionante experiencia mientras esperaba el asalto final de los chancas: vio, en sueños o en una visión, una figura sobrenatural de aspecto terrorífico. Con gran asombro de Cusi Inca Yupanqui la aparición se identificó como el dios del cielo y se dirigió cariñosamente a él, llamándole «hijo mío». Después procedió a tranquilizarlo, diciéndole que si observaba la religión verdadera estaba destinado a ser un gran gobernante y a conquistar muchas naciones. Y después la figura desapareció [74].

Inspirado supuestamente por esta visión, y con la ayuda, más tangible, de los aliados atraídos por sus ofertas de recompensas, Cusi Inca Yupanqui reagrupó a los defensores del Cuzco [75], expulsó de allí a los invasores chancas

de Yahuar Huaca. En cualquier caso, la derrota quechua por obra de los chancas se produjo evidentemente en la primera parte del siglo XV (Rowe, 1946: 204).

[73] Betanzos, cap. 6, 1924: 100-5; Cieza, lib. 2, caps. 44-45, 1943: 216-22, 1959: 222-7; Sarmiento, caps. 25-26, 1942: 94-8 Cabello, lib. 3, cap. 14, 1951: 299.

[74] No cabe duda de que este episodio es un producto de la propaganda imperial, una invención *a posteriori* destinada a conferir una sanción divina a la subida al trono de Pachacutec. Los cronistas que narran esta historia identifican de diversos modos a la aparición. Molina (1913: 127-8), Cobo (lib. 12, cap. 12, 1890-95: vol. 3, págs. 157-8, 1979: 133-4) y Casas (cap. 250, 1909: 656) aseguran que la aparición era el sol. Sarmiento (cap. 27, 1942: 99-100) dice sólo que era «como el sol». Polo (1940: 153) y Acosta (lib. 6, cap. 21, 1894: vol. 2, págs. 204-5) identifican a la figura como Viracocha, el creador. Betanzos (caps. 8, 11, 1924: 114-5, 141) ofrece dos versiones: en la primera, la aparición es Viracocha; en la segunda, Cusi Inca Yupanqui argumenta que debía de ser el sol. Estas contradicciones aparentes se han conciliado al identificar a Viracocha y al sol como dos aspectos del multíplice dios del cielo (Demarest, 1981).

[75] Cieza, lib. 2, cap. 45, 1943: 220, 1959: 225; Polo, 1916 b: 54, 1917 a: 46.

y, en sucesivas batallas, los derrotó totalmente. A continuación fue coronado rey en lugar de su padre y de su hermano y adoptó (o se le dio más adelante) el nombre por el que se le conoce, Pachacutec —«cataclismo» o «transformador del mundo»— [76]. Tras consolidar el control inca de la zona local, acometió la notable serie de conquistas que establecieron el imperio inca [77].

Estas son las líneas generales del relato de la ascensión al poder de Pachacutec, quien inició la transformación de los incas desde un reino pequeño y acosado hasta convertirse en los dueños imperiales del mundo andino. Tomados como un episodio único, la visión de Pachacutec, la defensa de Cuzco y la derrota de los chancas se «nos presentan en las fuentes como el más pasmoso acontecimiento de la historia incaica —el año uno, como en realidad fueron» [78].

Pero aunque los cronistas coincidan en la importancia de la crisis chanca, sus narraciones de la crisis y de sus protagonistas incas son terriblemente incongruentes. Hay discordancias estridentes sobre el carácter de Inca Urco, la índole de su derecho a la sucesión, la cuestión de si llegó o no a gobernar, las razones por las que Viracocha Inca e Inca Urco huyeron del Cuzco, su posterior destino, y la manera concreta en que Pachacutec obtuvo el trono [79]. Todas las polémicas pueden resumirse en tres presentaciones distintas de Pachacutec: como un noble héroe movido por sus deberes cívicos; como un redomado usurpador; y como el figurón de un golpe militar.

> Como [los más principales de Cuzco] ya supiesen los enemigos cuán cerca estaban, fueron hechos grandes sacrificios a su costumbre, y acordaron de rogar a Inca Yupanqui que tomase el cargo de la guerra, mirando por la

[76] Sarmiento, cap. 29, 1942: 105; González Holguín, 1608: lib. 1, págs. 267-8, lib. 2, pág. 156; Rowe, 1946: 204).

[77] Betanzos, caps. 8-10, 17, 1924: 112-38, 190-1; Cieza, lib. 2, caps. 45-47, 1943: 221-9, 1959: 226-31; Sarmiento, caps. 27-29, 34-35, 1942: 99-105, 112-5; Cabello, lib. 3, caps. 15-16, 1951: 303-20.

[78] Brundage, 1963: 95.

[79] Las versiones de Betanzos (caps. 6, 8-9, 17, 1924: 105, 113, 118-29, 191-7) y Cieza (lib. 2, caps. 43-46, 1943: 214-25, 1959: 220-9) pintan favorablemente a Pachacutec; Cieza es el más pro-Pachacutec y probablemente se acerca más a la versión que se enseñaba en las escuelas oficiales del estado. En cambio, Sarmiento (caps. 24-29, 32-33, 1942: 93-105, 110-2) y Cabello (lib. 3, cap. 14, 1951: 296-303) presentan a Pachacutec bajo una luz negativa.

Hemos de mencionar también la versión de Garcilaso, generalmente desacreditada (lib. 4, caps. 21-24, lib. 5, caps. 17-20, 1945: vol. 1, págs. 217-24, 258-68, 1966: 230-7, 276-87), que sitúa el episodio una generación antes. Viracocha se convierte en el heroico príncipe que salva al Cuzco mientras su padre, Yahuar Huaca, pierde los ánimos. El relato de Cobo (lib. 12, cap. 10, 1890-95: vol. 3, págs. 147-51, 1979: 126-9) está copiado de Garcilaso.

salud de todos. Y tomando la mano uno de los más ancianos, habló con él en nombre de todos y él respondió... que él nunca con tiranía ni contra la voluntad del pueblo pretendió la dignidad real, y que pues ya habían visto Inca Urco no convenir para ser Inca, que hiciesen lo que eran obligados al bien público...

[Después de que el Cuzco se salvó] por consentimiento del pueblo acordaron de que Inca Urco no entrase más en el Cuzco y que le fuese quitada la borla o corona y dada a Inca Yupanqui [Pachacutec] [80].

Ensoberbecido con estas victorias el mal obediente mozo Ingayupangui [Pachacutec], levantó su pensamiento a una obra tan fea y mal acordada, que ni antes de él ni después, no se vio ni se oyó ser hecha entre los de aquella generación y fue que perdido el respeto a su viejo padre, y teniendo en poco a los hermanos, le quitó la borla de la cabeza de Viracocha Inga y se la puso a sí mismo... [81].

Y este Inga Urcon era valiente y soberbio y despreciador de los demás, por lo cual vino a caer en indignación de la gente de guerra, especialmente de los hijos legítimos [de Viracocha Inca], y de Inga Roca, que era el mayor, y de los valientes capitanes Apo Mayta y Uicaquírao. Los cuales por esto dieron orden cómo éste no sucediese al ingazgo, sino aquellos eligiesen a uno de los otros hermanos, el más bien acondicionado y que los tratase y honrase bien, como ellos merecían. Y así pusieron secretamente los ojos en el tercero de los legítimos, llamado Cusi [Pachacutec]... Y que andando para ponello en efecto [alzar por inga a Pachacutec contra la voluntad del padre], les dio el tiempo ocasión, la cual ellos no perdieron, con la venida de los chancas sobre el Cuzco [82].

A la distancia en que nos hallamos de los sucesos no estamos en condiciones de decidir cuál de estas contradictorias narraciones se acerca más a la verdad. En cualquier caso, parece más acertado considerar juntas las diversas versiones que inclinarse por una u otra. Porque si escuchamos todas las voces a una, resulta claro que estamos oyendo los ecos de un áspero debate entre facciones. Quinientos cincuenta años después del hecho, ganadores y perdedores siguen defendiendo su causa en las crónicas.

Lo que se desprende de las fuentes es lo siguiente: siendo ya anciano Viracocha Inca, su reino se encontraba no sólo hostigado desde el exterior, sino también dividido por la proliferación de facciones políticas internas. Esta última situación era perfectamente previsible en un reino con reglas sucesorias poco claras, probablemente a causa de la innovación, relativamente reciente, de la monarquía, en sustitución de los jefes *sinchis*. En los últimos tiempos preimperiales se suponía que el gobernante inca dejaba la corona al más capaz de sus hijos, pero la capacidad siempre es opinable, lo cual garantizaba virtualmente las disputas entre facciones. En este caso concreto, podemos identificar dos partes rivales, un «partido» de Inca Urco que incluía Viracocha Inca, y un grupo pro Pachacutec que contaba con los guerreros más destacados. Probablemente Inca Urco llevó ventaja al principio, pues tenía el apoyo de su padre, pero el ataque chanca invirtió la situación en favor de los partidarios de Pachacutec. La victoria sobre los chancas convirtió a esa facción militar en los nuevos dirigentes del estado inca [83]. Una vez en el poder, iniciaron una firme reelaboración de la historia inca, convirtiendo su visión de los acontecimientos en la versión oficialmente autorizada. Los perdedores de la pugna, Viracocha Inca, Inca Urco y sus seguidores, se vieron obligados a mantener viva su causa en secreto, transmitiéndosela a sus descendientes, quienes al final se lo contaron a algunos de los cronistas.

[80] Cieza, lib. 2, caps. 45-46, 1943: 220, 223, 1959: 225, 227; interpolaciones añadidas.
[81] Cabello, lib. 3, cap. 14, 1951: 301.
[82] Sarmiento, caps. 25-26, 1942: 95, 98.

Tras haber conseguido el control del estado inca, Pachacutec y sus seguidores iniciaron un gran programa de reformas gubernamentales e ideológicas. Después de múltiples reelaboraciones de la historia inca, tales reformas llegaron a atribuirse al propio Pachacutec, y solieron tratarse como si éste las hubiera inventado *ex nihilo*. No obstante, hay buenas razones para pensar que se ha exagerado un tanto la inventiva personal de Pachacutec. En primer lugar, la ascensión de Pachacutec al poder representó el triunfo de una facción política, y su influencia dio al estado inca no sólo un nuevo rey, sino todo un conjunto de dirigentes. No cabe duda de que todas esas personas estaban hondamente involucradas en el programa de reorganización nacional, pero al final la versión autorizada de la historia inca englobó lo que había sido un grupo de dirigentes en la gigantesca y única figura de Pachacutec.

Más aún: es difícil que las innovaciones que acompañaron al crecimiento del imperio inca surgieran de la nada. En realidad, la mayoría de las reformas «consistió en la reorganización y proyección a mayor escala de técnicas andinas antiguas y hondamente arraigadas» [84]. Dicho de otro modo, los cambios se produjeron al reelaborar el material de que se disponía: ele-

[83] En realidad cabe interpretar las tres versiones de la ascensión de Pachacutec como diferentes narraciones de un golpe militar, cuyas diferencias principales estriban en la descripción del alcance de la conspiración. Así, Cabello (nota 81) dice que Pachacutec se apoderó del trono por sí solo, Sarmiento (nota 82) lo describe como obrando en coordinación con otros jefes militares, y Cieza (nota 80) afirma que el golpe contaba con amplio apoyo popular.
[84] Murra, 1958: 31.

22

mentos culturales tradicionales comunes a los incas y a muchos de sus contemporáneos.

Pero afirmar que las medidas impuestas por los jefes incas en tiempos de Pachacutec tenían amplios precedentes no equivale a negar que pudieran surtir efectos de largo alcance. Hubo, en particular, una reelaboración de los elementos culturales tradicionales que había de alterar profundamente la sociedad inca. Esta innovación era una modalidad del culto a los antepasados reales que ya hemos visto prefigurado entre los chimúes, la herencia partida.

Tras la muerte de un emperador inca (el *Sapa Inca,* o «Inca Unico»), el derecho a gobernar, a declarar guerras y a imponer impuestos en el reino se transmitía a uno de sus hijos, que era su sucesor y heredero principal. Los cronistas aseguran empero, insistentemente, que el nuevo gobernante no recibía la herencia material de su predecesor. Los palacios del emperador difunto en el Cuzco y en la campiña, los sirvientes, los bienes muebles y otras posesiones seguían recibiendo el trato de propiedades suyas y eran confiadas a su *panaca,* una colectividad social que incluía a todos sus descendientes por línea masculina, con excepción de su sucesor [85]. Estos herederos secundarios no poseían realmente los objetos antes citados, sino que la propiedad seguía perteneciendo al difunto rey. Los miembros de la *panaca* recibían parte de su sustento gracias a la «generosidad» de su antepasado —redistribución ceremonial de parte de sus continuas rentas—. El resto procedía de las posesiones propias que pudieran tener [86].

El propósito primordial de la *panaca* consistía en servir de corte al rey muerto, mantener su momia y perpetuar su culto. Los miembros de la *panaca* cumplían con estos deberes por medio de una serie de rituales tan ajenos a una mente europea que maravillaron a los conquistadores. Los cronistas han preservado algunos de estos ritos con vívidos detalles [87].

> Estos señores tenían por ley y costumbre que el Señor que dellos moría le embalsamaban y le tenían envuelto en muchas ropas delgadas, y a estos Señores les dejaban todo el servicio que habían tenido en vida para que les sirviesen en muerte a estos bultos como si estuvieran vivos [88].

[85] Sancho, cap. 17, 1917: 159, 1962: 92; Cieza, lib. 2, caps. 11, 61, 1943: 77-8, 284, 1959: 188-9, 247; Pizarro, 1844: 238-9, 1921: 202-3; Castro y Ortega Morejón, 1936: 237-9; Acosta, lib. 6, cap. 20, 1894: vol. 2, págs. 201-2; Cobo, lib. 12, caps. 4, 36, 1890-95: vol. 3, págs. 131-2, 290, 1979: 111, 248. Hemos de señalar que muchos detalles del sistema *panaca* son polémicos. En particular, las interpretaciones de Zuidema (1964, etcétera) son muy distintas de las nuestras.

[86] Anónimo, 1848: 466-8; Rostworowski, 1962, 1966.

[87] Pizarro, 1844: 239-40, 264, 1921: 203-5, 251-2; Polo, 1916 b: 123-5; Santillán, núm. 29, 1879: 34; Cobo, lib. 12, cap. 9, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, págs. 146-4, 399-40, 1979: 125.

[88] Pizarro, 1844: 238, 1944: 52.

23

> Y solían estos bultos ponerse en la plaza del Cuzco, cuando se hacían las fiestas y celebraciones... porque el Demonio debía de hablar en aquellos bultos, pues que esto por ellos se usaba [89].

> Cuando había necesidad de agua para los sembrados, lo solía sacar en procesión [el cuerpo de Inca Roca] ricamente vestido y cubierto el rostro, y llevarlo por los campos y punas; y tenían creído que era gran parte para que lloviera [90].

> Si querían ir a holgar a casas de otros muertos, decían que los muertos querían lo mesmo porque ansí lo tenían de costumbre y irse a visitar los muertos unos a otros y hacían grandes bailes y borracheras, y algunas veces iban también a casa de los vivos, y los vivos a las suyas [91].

> Sacábanlos de allí muy acompañados a todas sus fiestas solemnes, y si no lo eran tanto sacaban en su lugar sus *guáuques,* y en la plaza los asentaban todos en ringlera conforme su antigüedad, y allí comían y bebían los criados que los guardaban; y para los muertos encendían lumbre delante dellos de cierta leña que tenían labrada y cortada muy pareja, y en ella quemaban la comida que a los cuerpos muertos habían puesto para que comiesen, que era de lo que ellos mismos comían. Tenían también delante de los muertos unos vasos grandes como canjilones, llamados *vilques,* hechos de oro y plata, y en ellos echaban la *chicha* con que brindaban a los muertos, mostrándosela primero; y solían brindarse unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y al contrario; lo cual hacían en nombre dellos sus ministros. En estando llenos estos *vilques,* los derramaban en una piedra redonda que tenían por ídolo en mitad de la plaza, al rededor de la cual estaba hecha una alberca pequeña, donde se resolvía la *chica* por ciertos sumideros y caños ocultos que tenía... Era mucho lo que continuamente les ofrecían sus descendientes, no sólo en los frecuentes sacrificios que les hacían de todas las cosas que ofrecían a sus dioses, sino en las ofrendas que daban de mantenimientos ordinarios pára sustento de los dichos cuerpos y que comiesen sus ánimas... [92].

Si estas descripciones demuestran una vida ritual enormemente complicada, que giraba en torno a los cuerpos de los reyes incas difuntos, también muestran lo erróneo de atribuir a una mentalidad inca las nociones occidentales de la muerte. A un gobernante inca del pasado no se le consideraba «muerto» en nuestro sentido del término, en absoluto, como pode-

[89] Cieza, lib. 2, cap. 11, 1943: 77, 1959: 189; interpolación añadida.

[90] Cobo, lib. 12, cap. 9, 1890-95: vol. 3, pág. 147, 1979: 125; interpolación añadida.

[91] Pizarro, 1844: 239, 1944: 52; Véase también Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 340.

[92] Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 339-41. Véase también Pizarro (1844: 264, 1921: 251-2), de quien Cobo copia este relato.

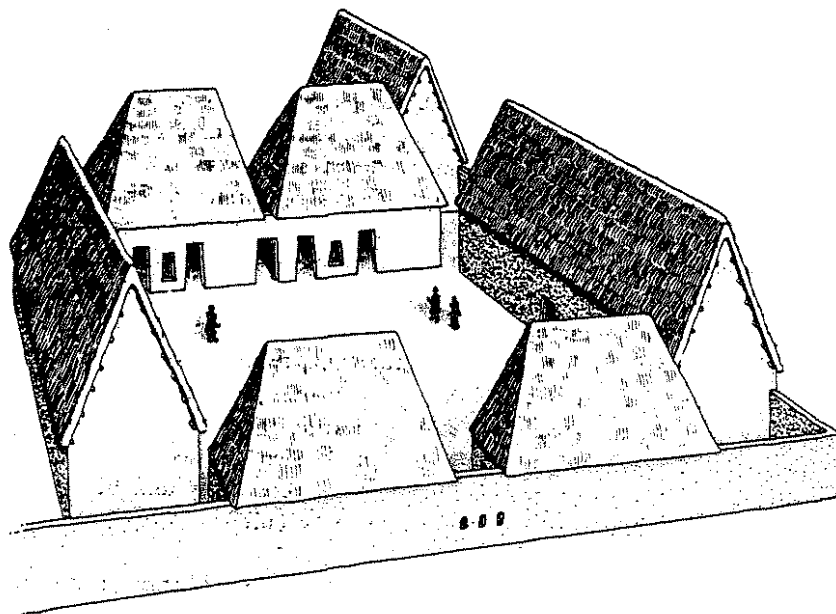


FIG. 20.—Reconstrucción de Coricancha, el templo principal de la religión de estado inca, en el Cuzco (según Gasparini y Margolies, 1980: 229).

mos ver por el modo en que lo trataba su *panaca*. Los descendientes de un rey mantenían el rango de éste, le hacían constantes ofrendas y sacrificios, lo llevaban a las principales ceremonias del estado, hablaban con él, le pedían ayuda en momentos de apuro, comían y bebían con él ¡y hasta lo llevaban a visitar a sus amigos! En resumen, las *panacas* continuaban tratando a los reyes muertos como si aún siguieran con vida.

Esta «vida» ininterrumpida tenía una tremenda importancia, porque convirtió a las momias reales en uno de los objetos más santos del reino inca. Al igual que el emperador que ocupaba el trono en aquel momento, los despojos de los gobernantes anteriores eran hijos vivientes de Inti —vínculos visibles entre el pueblo inca y su alto panteón, y por ende personificación de la identidad y las aspiraciones del estado inca. Este papel se manifestaba de varias maneras.

En el templo más importante de la religión de estado inca, el de Coricancha en el Cuzco (Figura 20) había nichos en la pared donde en ciertas festividades se exhibían los cuerpos de antiguos gobernantes, junto con los ídolos de Inti [93]. Cobo describe además uno de los ídolos principales del

[93] Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 339. Véase también Santacruz Pachacuti, 1879: 286-7.

dios del sol como una figura humana, hecha de oro; esta estatua tenía un vientre hueco «que estaba lleno de una pasta de oro molido y amasado con las cenizas o polvos de los corazones de los Reyes Incas» [94]. Por otra parte, a un rey muerto cabía dirigirse con el nombre de *Illapa*, que era también el nombre del dios del trueno o del tiempo [95]. A este subconjunto del dios del firmamento correspondían los fenómenos meteorológicos que regulan la producción agrícola (lluvia, heladas, granizos, etc.). De aquí que se identificara explícitamente a los reyes difuntos tanto con el patronazgo nacional (Inti) como con las fuerzas fertilizadoras de la naturaleza (el sol y el tiempo). Por esa razón las momias reales eran *huacas* decisivas de las que dependía la prosperidad del estado inca.

> A solos los cuerpos de los Reyes y Señores hacía reverencia lo restante del pueblo, demás de sus descendientes, porque estaban persuadidos que... sin ninguna duda iban al Cielo, y sus ánimas allá eran mucha parte para ayudarles y favorecerles en sus necesidades [96].

No cabe duda de la sinceridad de las creencias incas sobre la vida perenne de los reyes muertos y la importancia suprema de sus cuerpos. En primer lugar, esos artículos de fe eran totalmente coherentes con la tradición fundamental del culto de los antepasados. Además, en los años que siguieron a la conquista española los incas dieron grandes muestras de su piedad. Cuando los conquistadores condenaron a muerte a Atahuallpa, el último emperador inca, le ofrecieron dos alternativas: perseverar en su paganismo y ser quemado en la hoguera, o convertirse al cristianismo y morir en el garrote. Atahuallpa eligió la conversión y el garrote para que su cuerpo no fuera destruido [97]. En los decenios que siguieron a la conquista, los

[94] Cobo, lib. 13, cap. 5, 1890-95: vol. 3, pág. 325. Cobo asegura que al final los españoles capturaron este ídolo. No obstante, él nunca lo vio, y la historia parece apócrifa. Con todo, es un símbolo perfecto de la identificación de las momias reales con Inti.

[95] Cieza, lib. 2, cap. 30, 1943: 169, 1959: 183; Guamán Poma de Ayala, 1936: 287, 288, 377. Guamán Poma (1936: 288) distingue explícitamente entre las momias reales, que eran llamadas *Illapa*, y todos los demás cadáveres, que se llamaban *aya*. Albornoz dice, sin embargo, que los miembros de cualquier grupo de parentesco inca se referían a la momia de su fundador como *Illapa* (Duviols, 1967: 19). Lo que esta afirmación implica (que el culto de las momias reales era una proyección y elaboración ascendente de prácticas e instituciones tradicionales incas) es totalmente coherente con nuestras interpretaciones (véase más adelante).

[96] Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, págs. 342-3.

[97] Pizarro, 1844: 246-7, 1921: 218-9. Véanse también Sancho, cap. 1, 1917: 17-9, 1962: 18-9; Jerez, 1853: 344-5. Todos ellos eran relatos de testigos presenciales. Al cuerpo de Atahuallpa se le dio, según lo prometido, cristiana sepultura, pero más adelante sus seguidores lo desenterraron en secreto y se lo llevaron.

españoles buscaron diligentemente las momias reales, en primer lugar para adueñarse de sus tesoros y también porque ya tenían conciencia del significado religioso de esos cuerpos. Los incas se desprendieron con facilidad de los tesoros, pero durante muchos años escondieron las momias y las defendieron aun a costa de grandes sufrimientos personales —que incluían ser quemados vivos—. Los españoles no encontraron al último de los reyes muertos hasta 1559, veintisiete años después de la conquista [98]. Por esa época, en lo que sólo cabe denominar un conmovedor despliegue de fe, los incas veneraban aún las cenizas de Viracocha Inca y de Túpac Inca, cuyos cuerpos habían sido incinerados unos años antes. Incluso esas patéticas reliquias les fueron arrebatadas y quemadas, con la intención de erradicar el culto de los antepasados imperiales [99].

La historia oral inca atribuye, de forma emblemática, el establecimiento de la herencia partida a Pachacutec (Rowe, 1967: 60-1; Brundage, 1963: 179-80). El culto de los muertos reales se desarrolló fundamentalmente durante su reinado, es cierto, pero nuestras observaciones anteriores sobre la capacidad creadora de Pachacutec vienen aquí como anillo al dedo. Cuando su régimen llegó al poder, ya existía cierta forma de herencia partida entre los chimúes. Aunque Pachacutec y sus compañeros llegaran por su cuenta a la herencia partida, sin conocer la versión chimú, su «invención» consistía en una mera reelaboración de dos elementos tradicionales de la cultura inca: el culto de los antepasados y la *panaca*.

Como dijimos anteriormente, el culto de las momias reales era básicamente una versión grandiosa del culto a los antepasados habitual en los Andes. La herencia partida se limitaba a aplicar a los gobernantes imperiales ese dogma fundamental de la religión inca, a la escala correspondiente a los reyes. Si los cuerpos muertos por cuyas bocas hablaban los antepasados del *ayllu* local eran objetos sagrados, los bultos de las momias que contenían las esencias espirituales de los gobernantes muertos tenían que contarse entre las más santas *huacas* del reino. Si los progenitores del *ayllu* recibían pequeños sacrificios y recuerdos rituales, los reyes del pasado tenían que ser tratados con toda la pompa y ceremonia de que disfrutaron como monarcas vivos. Si el *ayllu* mantenía a sus antecesores reservándoles una pequeña porción de sus campos, los emperadores difuntos se sustentaban a sí mismos conservando todas las propiedades acumuladas en vida.

[98] Polo, 1916 b: 97; Acosta, lib. 5, cap. 6, 1894: vol. 2, págs. 23-4; Cobo, lib. 12, caps. 4, 11, 17, 1890-95: vol. 3, págs. 132, 155, 190-1, 1979: 112, 132, 161-2. La búsqueda de las momias reales concluyó bajo la directa supervisión de Polo.

[99] Sarmiento, cap. 54, 1942: 153; Acosta, lib. 6, cap. 20, 1894: vol. 2, pág. 202; Cobo, lib. 12, cap. 11, 1890-95: vol. 3, pág. 155, 1979: 132.

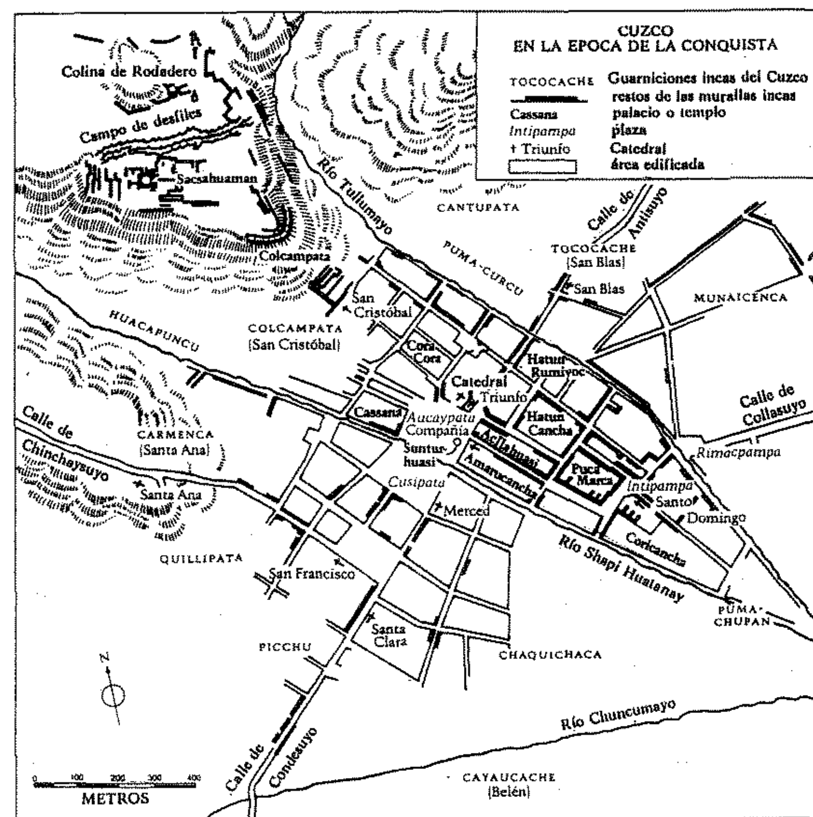


Fig. 21.—Plano de Cuzco con indicación de los restos de la ocupación imperial inca. Se dice que Pachacutec reconstruyó la capital con la forma de un puma, cuya cabeza era la «fortaleza» de Sacsahuaman y cuya sola cola estaba en la zona llamada Pumachupan.

La herencia partida era una consecuencia totalmente racional de la lógica del culto de los antepasados.

La *panaca* de un gobernante muerto era el grupo social que incluía a todos sus descendientes por línea masculina, salvo al hijo que lo sucedía. Como el culto de los antepasados, con el que estaba estrechamente relacionada, la *panaca* era una institución profundamente inmersa en la cultura inca. El núcleo de la *panaca* era un *ayllu* cuyo fundador era un gobernante inca, y a las *panacas* se les llama a menudo *ayllus* en las crónicas. Como forma específica de la unidad social básica, la *panaca* fue indudablemente

anterior a Pachacutec; y de hecho varios cronistas dicen que la *panaca* fue una creación de los primeros gobernantes [100].

No obstante, los dirigentes incas del reinado de Pachacutec modificaron en varios sentidos el sistema *panaca*. Reorganizaron las *panacas* ya existentes y acaso crearon otras nuevas para varios reyes primitivos que probablemente eran figuras míticas [101]. Y, lo que es más importante, dotaron a los gobernantes pasados de riquezas para su sustento. El régimen de Pachacutec reconstruyó el Cuzco (Figura 21) y redistribuyó el área circundante [102]; durante ese proceso otorgaron fincas a los reyes anteriores y las confiaron a las correspondientes *panacas* [103].

Está claro, pues, que la «invención» de la herencia partida implicaba sólo una manipulación de las instituciones tradicionales. Estas reformas religiosas y sociales se limitaron a garantizar que, cuando a un dirigente inca le llegara el turno de ser venerado como antepasado, su culto se mantendría por todo lo alto. La esencia espiritual encerrada en su momia seguiría viviendo fastuosamente; conservaría cuanto había poseído y su *panaca* utilizaría toda su riqueza para su mayor gloria. Ya no gobernaría todo el imperio, pero dentro de sus fronteras tendría un reino separado —su *panaca* y sus propiedades— sobre el que seguiría imperando como dueño supremo.

Había, por supuesto, otra cara de la moneda. Lo que esta complicada forma de culto a las momias otorgaba a los gobernantes anteriores, se lo quitaba al nuevo emperador. La herencia partida dejaba al emperador recién entronizado la riqueza de sus privilegios, pero una gran pobreza de propiedades. Cada gobernante se veía obligado a adquirir sus propias posesiones para vivir conforme a su rango, reforzar su administración recompensando a sus partidarios, y suministrar a su *panaca* los medios de perpetuar su culto.

Si ahora preguntamos cómo podía obtener esas posesiones el nuevo rey, en realidad estamos preguntando: ¿Cuáles eran las fuentes de riqueza en el Tahuantinsuyo? La contestación está en la base económica del imperio, un sistema de impuestos en trabajo. La ley inca exigía que cada contribuyente (varón adulto, fuerte y sano, cabeza de familia) aportara anualmente

[100] Sarmiento, caps. 14, 19, 1942: 74-5, 83; Acosta, lib. 6, cap. 20, 1894: vol. 2, págs. 201-2. Acosta atribuye la invención de la *panaca* a Inca Roca; Sarmiento dice que se originó en tiempos de Manco Cápac pero que Inca Roca reorganizó el sistema.

[101] Betanzos, cap. 17, 1924: 195-7; Sarmiento, caps. 19, 34, 37, 1942: 83, 112, 141; Rowe, 1967: 60-1. Aunque Sarmiento trata el sistema *panaca* como una institución que existía con anterioridad (véase nota 100), atribuye su forma definitiva a Pachacutec.

[102] Betanzos, caps. 11-13, 16, 1924: 139-62, 178-86; Sarmiento, caps. 30-32, 1942: 106-10.

[103] Betanzos, cap. 17, 1924: 195-7; Sarmiento, caps. 30, 32, 1942: 106, 110; Rowe, 1967: 60-61; Murra, 1980: 38-9.



FIG. 22.—Impuestos incas en forma de trabajo. El dibujo de Guamán Poma de Ayala muestra a unos contribuyentes que llevan a los almacenes imperiales los productos de los campos de propiedad estatal; un funcionario imperial (centro) dirige el trabajo.

cierta cantidad de horas de trabajo al estado. Más concretamente, a cada contribuyente se le exigía que aportara parte del excedente de tiempo de trabajo que le quedaba tras haber satisfecho las necesidades de subsistencia de su propio *ayllu*. Los ciudadanos cumplían estas obligaciones cultivando las tierras de propiedad estatal para el sostenimiento de las autoridades civiles y religiosas, construyendo todos los proyectos de obras públicas, y sirviendo en los ejércitos incas (Figura 22). Como ya hemos advertido, este sistema era ampliación y proyección de la organización económica del *ayllu* local. Al igual que los deberes de los miembros del *ayllu* en los que se basaba, las prestaciones de trabajo administradas por el estado se regían por el antiguo principio andino de la reciprocidad. Durante los períodos de servicio, los contribuyentes tenían que ser mantenidos y hospedados por el beneficiario de su trabajo, y el estado cumplía su parte del trato repartiendo parte del producto de sus tierras [104].

Estos impuestos en trabajo sostuvieron también a los gobernantes incas, por lo menos en los primeros tiempos del imperio. Además de los deberes antes enumerados, a los *ayllus* locales se les exigía que contribuyeran con cierta cantidad de tiempo de trabajo al servicio personal del emperador. Directa e indirectamente, este excedente de trabajo suministraba los bienes y servicios a los que los dirigentes tenían derecho y que constituían su riqueza.

Un emperador difunto y su *panaca* seguían funcionando como una corte real y había que mantenerlos de forma adecuada. Por lo tanto, todas las cargas impuestas por un emperador en provecho propio quedaban englobadas en la herencia partida y seguían en vigor después de su muerte. De ahí que un nuevo gobernante sólo pudiera acumular posesiones propias incrementando las rentas de los impuestos imperiales —esto es, sacándoles a los ciudadanos más excedentes de mano de obra—. Para conseguirlo disponía de dos métodos fundamentales. En primer lugar, podía pedir a sus súbditos períodos adicionales de servicio, con lo que aumentaba las cargas fiscales. Y en segundo lugar, podía conquistar nuevos territorios, anexarlos como provincias del imperio e imponer gravámenes a sus habitantes.

El emperador no podía, sin embargo, decretar cuantos impuestos se le antojaran a sus provincias, fueran nuevas o viejas. Sus demandas, como las del conjunto del estado, estaban reguladas por el principio de reciprocidad: tenía que mantener y hospedar a los ciudadanos mientras éstos trabajaban para él. Por ello, la necesidad económica fundamental del emperador consistía en tierras de labranza que produjeran alimentos para satisfacer sus

[104] Una vez más, remitimos a Murra (1980) para un análisis detallado de la organización económica inca y para una extensa bibliografía. Un análisis anterior del impuesto en trabajo inca, véase en Rowe (1946: 265-9).

obligaciones recíprocas con los contribuyentes; esta necesidad resultaba ineludible en el contexto de las prestaciones personales de trabajo. Si un gobernante incrementaba sus riquezas pidiendo más trabajo a los contribuyentes de que disponía, necesitaba tierras para sustentarlos durante los períodos adicionales de servicio. Si su dominación se extendía sobre nuevos súbditos, seguía necesitando tierras para mantenerlos mientras trabajaban para él.

De ahí que la vía a la riqueza de un gobernante inca pasara por adquirir para sí mismo tierras cultivables. Cuando sostenemos que la tierra era igual a riqueza, no estamos diciendo que un rey pudiera «gastarla» en el sentido moderno. Lo que señalamos es que por medio de la reciprocidad y la redistribución —la generosidad institucionalizada— la tierra podía convertirse en bienes, servicios y apoyo político. Sin tierras un emperador inca no podía ser «abierto y generoso, la imagen cultural de un buen jefe» [105]. Sin tierras el emperador no podía contar con un séquito: no podía gobernar, y su culto no se mantendría después de su muerte.

Por ello, cuando el régimen de Pachacutec dotó de riquezas a los reyes anteriores, lo hizo asignándoles tierras de labranza en las proximidades del Cuzco. En esa misma época, Pachacutec se quedó con ciertas extensiones para sí y las convirtió en sus propiedades privadas [106]. Muchos de los cronistas no diferencian claramente entre las posesiones privadas de un gobernante y las tierras de propiedad estatal que aseguraban la administración civil inca, la religión de estado y el ejército. Hay, sin embargo, bastantes referencias a propiedades reales que demuestran que esas tierras existieron (Murra, 1980: 38-40; véase más adelante). Los documentos legales coloniales que recogen las querellas en torno a derechos de tenencia de tierras y de aguas confirman esta conclusión. En este vasto *corpus* de pruebas, que sólo se ha empezado a explotar recientemente, se distingue clarísimamente entre las posesiones privadas de los gobernantes y las tierras «normales» de propiedad estatal (Rostworowski, 1962, 1966). Ignoramos la exacta cantidad de territorio que poseía cada uno de los gobernantes, pero el total era evidentemente grande: diversas fuentes mencionan valles enteros del altiplano como propiedad personal de los soberanos incas [107]. En total, los tes-

[105] Murra, 1958: 35-6.

[106] Betanzos, cap. 17, 1924: 195-7; Sarmiento, cap. 32, 1942: 110.

[107] Sobre la propiedad de valles enteros por los gobernantes incas, en el cogollo del imperio, véase Sarmiento, cap. 32, 1942: 100; Rostworowski, 1962: 136. Según las provincias, variaba la división concreta en fincas reales, tierras de propiedad estatal normales, y las tierras retenidas por los grupos locales (Polo, 1916 b: 58, 1940: 133-4; Acosta, lib. 6, cap. 15, 1894: vol. 2, págs. 185-7; Cobo, lib. 12, cap. 28, 1890-95: vol. 3, págs. 246-7, 1979: 211). Una descripción de la división del valle de Chincha, en la costa peruana del sur, véase en Castro y Ortega Morejón, 1936: 244-5. Por desgracia esta fuente es sumamente equívoca. Ambigüedades de redacción, incertidum-

timonios de que disponemos muestran que un emperador poseía tierras en todas las provincias del reino. Y esas propiedades reales eran cultivadas por los contribuyentes como parte de sus obligaciones de servicios en trabajo [108], al menos en los primeros años del Tahuantinsuyo.

Resulta absolutamente esencial observar que la herencia partida abarcaba las tierras privadas del rey; no cabe la menor duda de que un emperador conservaba sus tierras después de muerto. Y, de hecho, la mayoría de las referencias explícitas de los cronistas a las posesiones reales se refieren concretamente a las tierras propiedad de gobernantes difuntos [109].

> [Los reyes muertos] tenían señaladas sus provincias que les diesen sustentos [110].

> ... hizieronle [Guayna Capa] Casa e(n) todos los rrepartimientos dieronle mugeres de todo el rreyno y chacaras p(or)que tenian p(or) punto de onrra de no tomar ni servirse de muger ni chacara ni criado ni de cosa que / oviese sido d(e) sus padres sino que e(n) todos los valles se lo avian de dar... [111].

> Porque tuvieron en tanto sus memorias que, muerto uno de estos señores tan grandes, no aplicaba su hijo para sí otra cosa que el señorío, porque era ley entre ellos que la riqueza y el aparato real del que había sido rey del Cuzco, no lo hubiese otro en su poder... [las momias reales] no dejaban de tener sus chácaras, ques nombres de heredades, donde cogían sus maízes y otros mantenimientos... aunque ya eran muertos [112].

bres en torno a las unidades de medida empleadas, y variaciones de la productividad de las tierras dejan la narración al albur de múltiples interpretaciones y hacen que sea extremadamente dudoso todo intento de cuantificación (cfr. Moore, 1958: 35-8). Si a esos factores se agregan diferencias interprovinciales no especificadas, resulta imposible, obviamente, calcular la cantidad de tierra que poseía cada gobernante.

Desde el punto de vista de las motivaciones, sin embargo, la cuestión es menos importante de lo que pudiera parecer. Un emperador inca tenía derechos legales (y sentía la exigencia económica de ejercerlos) a poseer tierras en todas las provincias de su imperio, pero no podía obtenerlas por medio de la herencia. Por ende, sentía la necesidad de crearse sus propias propiedades por cualquier medio que se le ofreciese (véase más adelante).

[108] Castro y Ortega Morejón, 1936: 237-9, 244-5; Ortiz de Zúñiga, 1967: 25-6; Rowe, 1967: 61. Merece la pena resaltar que las dos primeras referencias son fuentes *provinciales* tempranas: Castro y Ortega Morejón (1558) sobre el valle de Chincha y Ortiz de Zúñiga (1562) sobre la región de Huánuco, en el centro-norte del altiplano de Perú.

[109] Por ejemplo, Pizarro, 1844: 238, 1921: 202; Sancho, cap. 17, 1917: 159, 1962, 92; Cieza, lib. 2, caps. 11, 61, 1943: 77-8, 284, 1959: 188-9, 247; Castro y Ortega Morejón, 1936: 239; Santillán, núm. 29, 1879: 34; Polo, 1916 b: 123, 1917 b: 134-6; Acosta, lib. 5, cap. 6, 1894: vol. 2, pág. 24. A los primeros cronistas debió de chocarles, como sumamente rara, la posesión de tierras por los muertos, y nada tiene de asombrosa su insistencia en este aspecto particular de la propiedad real de las tierras.

[110] Pizarro, 1844: 238, 1921: 202.

[111] Castro y Ortega Morejón, 1936: 239, 1967: 68. Una vez más, se trata de una fuente provincial (véase nota 108).

Como las tierras cultivables eran la fuente máxima de la riqueza de los gobernantes, nada tiene de asombroso que la herencia partida les permitiera conservar sus propiedades privadas. De no ser por eso, acaso el culto de las momias reales no se hubiera mantenido en todo su esplendor.

En esto estriba la diferencia fundamental entre la sociedad inca antes y después de Pachacutec, y la innovación que convirtió su reinado en un momento crucial. En sí y por sí, la elaboración del culto a las momias reales era un cambio cultural menor, una ligera remodelación de las instituciones incas tradicionales. Pero la aplicación de la herencia partida a las posesiones reales provocó un gran aumento en las demandas materiales del culto de los antepasados. El *ayllu* local había podido mantener a todos sus antepasados reservándoles una pequeña porción de los campos, pero este barato principio de «uno para todos» no valía para los dirigentes imperiales. Si las tierras del gobernante difunto estaban ligadas al mantenimiento de éste, y si su sucesor no podía heredarlas, entonces cada emperador tenía que obtener sus propias propiedades.

Estos difundidos derechos de propiedad de los muertos iban a alterar irrevocablemente la sociedad inca. La herencia partida obligaría a cada gobernante sucesivo a una búsqueda constante de nuevas tierras cultivables. Los dirigentes incas debieron de tenerlo muy claro desde el principio; lo que acaso no previeran fueron las consecuencias a largo plazo de sus reformas religiosas.

Expansión y consiguientes tensiones

El efecto más evidente de la herencia partida consistía en reducir las disponibilidades de tierras y mano de obra del Inca recientemente coronado. Es una lástima que los cronistas no distinguieran siempre con claridad entre las posesiones privadas del rey y las tierras de propiedad estatal, porque la distinción es significativa. Las tierras de propiedad estatal estaban reservadas permanentemente para respaldar los proyectos del imperio, mientras que las propiedades personales de un gobernante sólo estaban al servicio de los propósitos del imperio mientras el rey vivía y se hallaba al frente del estado (es decir, mientras las metas del imperio fueran *sus* metas). Tras su muerte, sus tierras y el producto de éstas se confiaban a su *panaca*. Mediante sacrificios y otros gastos el producto de las tierras de un emperador difunto

[112] Cieza, lib. 2, cap. 11, 1943: 77-8, 1959: 188-9; interpolación añadida.

28

se aplicaba a sostener perpetuamente su momia y su culto. Por ello, a medida que iban muriendo reyes, cantidades cada vez mayores de tierras laborables quedaban inmovilizadas en manos de los muertos, hurtándose así a todas las sucesivas administraciones del imperio [113].

El culto de las momias reales demandaba asimismo recursos al estado, en forma de mano de obra. Las tierras de un gobernante tenían que trabajarse con arreglo a un ciclo anual y ni que decir tiene que la mano de obra invertida en labrarlas no estaba disponible para otras finalidades. Conforme fue creciendo el número de reyes muertos y de sus posesiones privadas, también creció la cantidad de mano de obra consagrada a servir a los muertos.

De ahí que los derechos de los gobernantes muertos privaran al nuevo emperador del control de considerables cantidades de tierra y mano de obra y lo enfrentaran con el problema de crear y cultivar sus propias propiedades agrícolas. Había una solución obvia al problema: podía conquistar nuevos territorios y explotar sus riquezas. Ya no bastaba la vieja pauta de pillaje y posterior retirada, puesto que los objetivos eran poseer tierras y controlar el excedente de tiempo de trabajo. Por consiguiente, la herencia partida aparece como fuerza motriz del crecimiento del imperio inca.

Es esencial entender desde el comienzo que las tensiones económicas primordiales originadas por el culto de los antepasados imperiales —escasez de tierras y de mano de obra— en principio sólo afectaron a los reyes. Pero aunque el emperador sintiera la necesidad del crecimiento territorial, no podía dilatar su reino a menos que convenciera a sus súbditos de que debían emprender la lucha. Dicho de otro modo, un gobernante sólo podía alcanzar sus metas si convertía su problema en problema del imperio, si convencía a los ciudadanos incas de que la conquista era para ellos tanto un deber como un derecho. El rey contaba con tres formidables aliados en esta tarea. En primer lugar, y al menos en los comienzos, la expansión militar era beneficiosa para el conjunto del estado. Más importante aún que los beneficios globales eran las recompensas, culturalmente definidas, que motivaban a grupos sociales y a individuos concretos. Por último, el crecimiento del imperio inca estuvo acompañado por una incesante campaña de propaganda implícita y explícita concebida para enardecer a su audiencia con el fervor de la victoria.

Aunque las conquistas permitían al rey adueñarse de tierras, la expansión inicial del imperio también ofrecía beneficios económicos para todo el pueblo. El crecimiento territorial sometía nuevas tierras de labranza al estado inca, permitiendo a sus súbditos obtener cosechas mayores y disponer

[113] Pizarro, 1844: 238-9, 1921: 202-3; Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, páginas 338-41; Rostworowski, 1960: 418.

asimismo de una gran variedad de alimentos. De ahí que la anexión de nuevas provincias reforzara la economía de subsistencia de los incas; el incremento de la producción agrícola permitía que los incas paliaran los efectos de un mal año agrícola en su tierra natal. Aunque las cosechas del Cuzco hubieran sido escasas, los productos de las provincias contribuían a garantizar que no se produciría una desastrosa escasez de alimentos [114].

Si la expansión militarista resultaba ventajosa para el estado inca como cuerpo colectivo, el rápido crecimiento del Tahuantinsuyo se vio impulsado directamente por los incentivos ofrecidos a determinados grupos sociales y ciudadanos aislados. Desde el emperador hasta el último miembro de las aldeas de los *ayllus,* cada nivel de la sociedad inca tenía sus motivos para considerar deseable una guerra constante. La nobleza *panaca,* minoría responsable de la toma de decisiones del estado, contaba con motivaciones particularmente fuertes.

Las *panacas,* como grupos de interés, iban a beneficiarse enormemente de la expansión imperial. Los miembros de las *panacas* eran familiares y descendientes de los gobernantes incas y constituían la más alta nobleza del Tahuantinsuyo, los «incas de sangre». Como tales, su posición en el estado sólo era inferior en rango a la de los propios reyes. Constituían el grupo de cerebros del que salían los funcionarios gubernamentales de la cúpula imperial. Hay en las crónicas incontables referencias que demuestran que los más altos cargos de las jerarquías civil, militar y religiosa estaban desempeñados por varones que eran parientes próximos del emperador (Rowe, 1946: 257, 260, 269), esto es, por miembros de las *panacas.* A medida que el Tahuantinsuyo creció y afluyeron las riquezas, las *panacas* se beneficiaron en proporción a su condición social. Al final llegaron a vivir con increíble lujo y comodidades, hasta el punto de que un testigo presencial español las describe repetidamente como dominadas por los vicios [115]. Al igual que el propio emperador, la alta nobleza tenía un enorme interés en expandir el imperio para mantener su poder, sus privilegios y su riqueza.

El impulso de conquista estaba reforzado de forma semejante por los incentivos que se ofrecían a los miembros de las *panacas,* a la baja nobleza y a los hombres del común *como individuos.* Los incas disponían de un complicado sistema de recompensas y honores militares [116]. Los guerreros que sobresalían entre la nobleza podían aspirar a dádivas en forma de tierras, esposas adicionales, sirvientes, rebaños de llamas o ropas finas, junto

[114] Para un examen más a fondo de las conquistas incas como «mecanismo de consecución de energías» (Isbell, 1978) y del concepto subyacente de verticalidad (Murra, 1972), véase el cap. 4.

[115] Pizarro, 1844: 239, 240, 276-8, 1921: 203, 206, 273-7.

[116] Cobo, lib. 14, cap. 9, 1890-95: vol. 4, págs. 192-3; Bram, 1941: 65-75; Rowe, 1946: 260-1, 279-80.

con oro, plata y otros bienes exóticos que funcionaban como símbolos de alta condición social. Aunque los gobernantes atribuían gran importancia a esas recompensas, tenían buen cuidado, empero, de difundir la idea de que el botín de guerra les pertenecía de pleno derecho y que donarlo a otros no era sino una muestra del favor imperial.

Los miembros de las clases altas también podían progresar en la jerarquía administrativa del estado demostrando su valor marcial. Un noble que se distinguiera en la batalla podía esperar el ascenso a un cargo gubernamental más alto. Esta subida podía ir acompañada de la concesión de privilegios especiales, como el derecho a viajar en litera, a comer sentado en un taburete o a llevar un quitasol. Como observa Rowe (1946: 261), esas actividades solían ser privativas del emperador, y el privilegio consistía en el derecho a imitar al rey.

Las proezas guerreras constituían también el principal cauce de movilidad social en el Tahuantinsuyo. Los plebeyos que combatían esforzadamente recibían pequeños regalos de la corona, pero quienes sobresalían en este servicio eran recompensados con un puesto en la jerarquía administrativa —esto es, con el ingreso en las filas de la nobleza subalterna, la clase de administradores provinciales conocidos como *curacas*.

> Hacían los Incas tanto caso de la milicia y de los que la profesaban, como medio por donde habían llegado a tan gran potencia y majestad y se conservaban en ella, que era el título único entre sus vasallos para adelantarse en puestos honrosos... [117].

En otras palabras, el soldado de la aldea del *ayllu* que se ganaba una reputación de gran guerrero cambiaba su suerte de contribuyente y salvaba lo que de otro modo era una barrera de clase hereditaria e infranqueable. Su entrada en la nobleza lo situaba, sin duda, en el escalón más bajo, pero constituía un formidable paso adelante y además alimentaba la esperanza de que, si continuaba dando muestras de valor, ganaría más ascensos para sí y para su descendencia.

Por último, las recompensas al valor individual perduraban en todas las capas sociales mucho después de la muerte. Los incas creían que quienes habían luchado con valor y destreza ocuparían después los principales puestos en el cielo [118]. Alineados en primera fila entre los espíritus ancestrales, sus descendientes los estimarían especialmente. En cambio, quienes se hubieran mostrado cobardes e ineptos en la batalla —incluso un rey— no podían esperar sino el desprecio de las generaciones futuras y el oprobioso silencio de sus descendientes [119].

[117] Cobo, lib. 14, cap. 9, 1890-95: vol. 4, pág. 192.
[118] Cobo, lib. 14, cap. 9, 1890-95: vol. 4, pág. 192.

La búsqueda de tierras por parte del rey se integraba de todas estas maneras con el bienestar político y económico del estado en su conjunto, con la prosperidad de grupos sociales concretos y con las ambiciones de los ciudadanos. Los dirigentes incas se apresuraron a garantizar que estas lecciones no se perdieran entre el vulgo. Una intensa campaña de propaganda recordaba continuamente a todos que su rey era un dios, que los intereses del emperador eran los intereses de cada cual y que el bienestar de todos dependía de la prosperidad de los gobernantes, del pasado y del presente.

Algunas facetas de esta campaña no podían ser más explícitas. Ya hemos mencionado la creencia de que el botín de guerra pertenecía al rey y que recompensas y ascensos sólo eran posibles gracias al favor de éste. Además, los hijos de la nobleza inca seguían en el Cuzco un programa de adiestramiento. En él, amén de enseñarles las artes militares, se les instruía a fondo sobre la religión de estado y la versión autorizada de la historia inca. En los últimos tiempos del imperio esta educación en el Cuzco era también obligatoria para ciertos vástagos de las aristocracias provinciales, y en especial para los jóvenes que se preparaban para acceder a importantes puestos administrativos [120]. Tras varios años de adoctrinamiento, los estudiantes salían de la escuela del Cuzco convertidos en guerreros con causa: la del progreso del imperio inca y de sus gobernantes.

Los mismos mensajes se transmitían de forma más sutil, e incluso subconsciente. En algunos rituales de la religión de estado inca latían tendencias de propaganda implícita. Ciertas ceremonias, en particular, iban acompañadas de procesiones de los reyes muertos, en las que sus cuerpos pasaban entre el público mientras sus descendientes cantaban su divinidad y sus extraordinarias hazañas [121]. En sentido más general, toda la pompa y el esplendor que circundaban al emperador vivo y a las momias reales constituían un permanente recordatorio de que esa gente eran seres divinos, *huacas* importantísimas a las que había que tratar debidamente para que el estado prosperase.

Por último, como señala Cobo, los propios éxitos de los incas proporcionaron un importante mensaje propagandístico.

[119] Cieza, lib. 2, caps. 11, 46, 1943: 76-7, 225, 1959: 188, 228-9.
[120] Cieza, lib. 1, caps. 89, 92, lib. 2, cap. 14, 1922: 289, 195, 1943: 91, 1959: 129, 148, 157-8; Segovia, 1943: 33; Garcilaso, lib. 4, cap. 19, 1945: vol. 1, pág. 214, 1966: 226-7; Morúa, lib. 3, cap. 4, 1922-5: vol. 4, págs. 123-4. En la edición citada, el relato de Segovia se atribuye a Molina de Santiago. Sobre la autoría de Segovia véase el epílogo de Porras Barrenechea (1943: 91-2) en ese mismo volumen.
[121] Sarmiento, cap. 31, 1942: 108; Cobo, lib. 12, cap. 2, 1890-95: vol. 3, págs. 119-20, 1979: 101.

30

> Inferían los incas [es decir, sus gobernantes] el gran cargo y obligación en que les eran los dioses, para no dejar de favorecer sus intentos; en lo cual se iban confirmando cada día más con ver las muchas victorias que alcanzaban de toda suerte de gentes, y que, con ser al principio tan pocos, habían puesto todo este gran reino bajo su dominio; y aumentábales no poco el crédito que dellos tenían, el orden y concierto admirable que vían puesto por los mismos en todas las cosas, así para la utilidad de la república, como para el acrecentamiento del culto de sus dioses; y los disparates que les hacían entender cada día, juzgándolos por aquí los pueblos simples por muy cercanos a los dioses y llenos de sabiduría más que humana [122].

El padre Cobo disiente del contenido del programa de adoctrinamiento inca, pero está dispuesto a admitir que el programa en sí había sido de gran eficacia.

En resumen, un complicado sistema de beneficios, incentivos, recompensas y justificaciones identificaba los deseos del emperador con los intereses de sus súbditos. El expansionismo militar iba a proporcionar riquezas a algunos y seguridad económica para todos, ascensos políticos para los dirigentes del estado, movilidad social para los plebeyos y un honroso más allá para los méritos individuales. Además, al proporcionar los medios para cuidar correctamente de los reyes, vivos y muertos, la conquista garantizaría al Tahuantinsuyo el favor del cielo. Las momias reales habían conseguido lo que Inti solo no pudo: le habían dado al pueblo inca una identidad nacional y también el sentido de su misión divina. Los derechos de propiedad de los reyes muertos eran el elemento final y decisivo que se necesitaba para fundir las instituciones religiosas, políticas, económicas y sociales de los incas en un sistema expansionista sancionado por un culto imperial.

Esta nueva ideología proporcionó a los incas una ventaja fundamental sobre sus vecinos, y unos diez años después de la crisis chanca habían prevalecido en las luchas internas del altiplano del sur. Tras subyugar las provincias que rodeaban el Cuzco, Pachacutec marchó con sus tropas hacia el norte de la hoya del Titicaca y se apoderó de esa zona, enormemente rica [123]. Armados ahora de celo religioso y de las riquezas del Collao —población elevada, gran productividad agrícola y enormes rebaños de llamas para utili-

[122] Cobo, lib. 12, cap. 35, 1890-95: vol. 3, págs. 281-2, 1979: 241-2; interpolación añadida.

[123] Cieza, lib. 2, cap. 52, 1943: 245-8, 1959: 231-4; Sarmiento, cap. 37, 1942: 116-9; Cabello, lib. 3, cap. 15, 1951: 306-7; Cobo, lib. 12, cap. 13, 1890-95: vol. 3, págs. 162-7, 1979: 138-41; Rowe, 1944: 58-9; Murra y Morris, 1976: 275. Pese a todos sus desacuerdos en otras materias, los primeros cronistas reconocen unánimemente que el norte de la cuenca del Titicaca constituyó el primer y fundamental blanco de la expansión inca.

zarlas como bestias de carga (Murra, 1975)—, los ejércitos incas adquirieron una fuerza arrolladora.

No hace falta realizar aquí un detallado examen cronológico del crecimiento posterior del Tahuantinsuyo; esos datos están a nuestra disposición en cualquier parte (Rowe, 1946; Brundage, 1963). Baste para nuestros propósitos con señalar que cada emperador inca trató de ensanchar sus dominios; la figura 12, basada en el concienzudo análisis que de las fuentes hizo Rowe (1946: 204-8), muestra los territorios conquistados por Pachacutec (1438-71), Túpac Inca (1471-93) y Huayna Cápac (1493-1525). En menos de un siglo el pequeño reino del altiplano del que Pachacutec se había hecho cargo se convirtió en un imperio que abarcaba treinta y seis grados de latitud y medía más de 4.300 kilómetros de punta a punta. Es posible que muchas de las «conquistas» de Túpac Inca por el sur no se incorporaran de lleno al imperio y que el gobierno real de los incas se limitara al Perú, al Ecuador y al altiplano de Bolivia [124]. Aún así, la expansión inca constituía un logro impresionante.

Pero la nueva ideología inca era la proverbial arma de dos filos. Incluso cuando conducía al Tahuantinsuyo al apogeo, el culto de las momias reales estaba socavando constantemente su propia construcción. Al negarle al emperador vivo la tierra y la mano de obra controlada por sus predecesores, los derechos de propiedad de los muertos obligaron a los gobernantes incas a adoptar una política de continuo crecimiento territorial. La herencia par-

[124] La ocupación inca del área de la cultura sudandina es un complicado problema, que no podemos tratar plenamente aquí. Para las versiones del siglo XV sobre las conquistas de Túpac Inca en el sur de Bolivia, Chile y en el noroeste de Argentina, véanse Cieza, lib. 2, cap. 60, 1943: 279-80, 1959: 244; Sarmiento, cap. 50, 1942: 145-6; Polo, 1917 b: 116; Cabello, lib. 3, cap. 18, 1951: 336-7. Todos esos relatos son breves y esquemáticos. Hasta el siglo XVII no aparecen narraciones más extensas y detalladas (Garcilaso, lib. 7, caps. 18-20, 1945: vol. 2, págs. 128-33, 1966: 445-50; Cobo, lib. 12, cap. 14, 1890-95: vol. 3, págs. 171-3, 1979: 145-7; véase asimismo Santacruz Pachacuti, 1879: 292). Una vez citadas las conquitas de Túpac Inca, Chile y la Argentina desaparecen prácticamente de las fuentes normales peruanas, salvo en el contexto de la inspección que Huayna Cápac hace de su imperio a comienzos de su reinado (Cieza, lib. 2, cap. 62, 1943: 287-9, 1959: 249-50; Sarmiento, cap. 59, 1942: 156-7; Garcilaso, lib. 9, cap. 4, 1945: vol. 2, pág. 224, 1966: 549; Cobo, lib. 12, cap. 16, 1890-95: vol. 3, pág. 179, 1979: 153). E incluso entonces sólo Cieza y Sarmiento dicen que Huayna Cápac visitó en persona Chile y sólo Cobo menciona el noroeste de Argentina, dando a entender que Huayna Cápac nunca llegó allí. Cabello (lib. 3, cap. 21, 1951: 362) omite ambas zonas en el itinerario del emperador. En Chile y en el noroeste de la Argentina existen verdaderamente materiales arqueológicos incas y relacionados con los incas (hay muchos textos sobre ellos: véase Willer, 1971: 242-3, para un resumen ya algo antiguo pero todavía útil), y las investigaciones arqueológicas en curso prometen aclarar el carácter de la presencia inca en esas áreas.

tida, al crear implacables presiones en pro de nuevas conquistas, resultaría el fallo fatal del estado inca. El agresivo impulso militar proporcionado por el sistema ideológico tuvo éxito, *inicialmente*, en un mundo como el andino, donde había mucha competencia. Sin embargo, a largo plazo el culto de los antepasados imperiales redundó en graves tensiones económicas, administrativas y militares que acabarían por destruir el Tahuantinsuyo.

A pesar de sus ventajas iniciales, esta expansión constante pronto empezó a resultar fatigosa. En primer lugar, las campañas militares eran costosas, y el resto del imperio tenía que financiar la búsqueda de tierras cultivables de su gobernante. El ejército tenía que nutrirse de ciudadanos que cumplían sus obligaciones de contribuir con su trabajo, y había que mantenerlo con los productos de las tierras de propiedad estatal (*no* de las posesiones reales) [125]. Las continuas guerras requerían grandes inversiones de energía y recursos y mantenían alta la demanda de excedente de producción.

La figura 12 nos da una pista de otro problema. La civilización andina se desarrolló en las costas y el altiplano del Perú, y en las tierras altas de Bolivia. La costa de los Andes Centrales y los altiplanos constituían dos medios ambientales muy distintos, pero tenían algo en común: tierras abiertas, sin demasiados bosques. Las tácticas militares centroandinas, incluídas las de los incas, estaban adaptadas a estos terrenos abiertos habitados por pueblos civilizados. Los soldados avanzaban a lo largo de caminos en condiciones y estaban acostumbrados a encontrar reservas de alimentos con los cuales mantenerse. Los ejércitos se ordenaban en formaciones macizas, tanto para entablar batallas campales en terreno llano como para asaltar una fortaleza en la cumbre de una colina. Las armas de largo alcance —hondas, saetas y bolas— estaban concebidas para descargas cerradas, y no para disparos aislados de gran precisión. Gran parte de los combates se desarrollaban cuerpo a cuerpo. Los incas guerreaban así y estaban habituados a que sus adversarios hicieran lo propio; en esas batallas, los incas llevaban la decisiva ventaja de su superioridad numérica y organizativa [126].

Pero, como muestra la figura 12, la expansión del Tahuantinsuyo fue tan rápida que los incas agotaron, ya en el reinado de Túpac Inca, hijo de Pachacutec, las tierras abiertas y «civilizadas» en el curso de sus conquistas. Sin embargo, las presiones en favor del crecimiento territorial seguían inmutables. Los emperadores empezaron a pensar en la montaña, las laderas orientales de los Andes, cubiertas de tupida vegetación, y las vastas selvas tropicales amazónicas, al este de las montañas. Tanto Túpac Inca como

[125] Descripciones y análisis detallados del militarismo inca, incluidos en reclutamiento y abastecimiento del ejército, véase en Cobo, lib. 14, cap. 9, 1890-95: vol. 4, páginas. 192-8; Bram, 1941, y Rowe, 1946: 274-82.

[126] Véase nota 125.

su sucesor, Huayna Cápac, intentaron invadir las selvas orientales [127]. Los ejércitos incas obtuvieron algunos éxitos en la alta montaña, cerca de su patria, pero la penetración más a fondo en las selvas constituyó un desastre sin paliativos.

Los cronistas no nos brindan muchos detalles de estas últimas campañas, como si los propios incas estuvieran poco dispuestos a debatirlas. Entre todos los relatos, los más gráficos son los de Sarmiento y de Cabello.

> Mas como la montaña era espesísima y llena de maleza [los ejércitos incas] no podían romperla, ni sabían por dónde habían de caminar para dar con las poblaciones, que escondidas mucho estaban en el monte... Topa Inga y los capitanes dichos en los Andes, que son más terribles y espantables montañas de muchos ríos, adonde padeció grandísimos trabajos y la gente que llevaban del Pirú, con la mudanza del temple de tierra, porque el Pirú es tierra fría y seca y las montañas de los Andes son calientes y húmedas. Enfermó la gente de guerra de Topa Inga y murió mucha y el mismo Topa Inga con el tercio de la gente que él tomó, para con ella conquistar, anduvieron mucho tiempo perdidos en las montañas sin acertar a salir a un cabo ni a otro [128].

> Habiendo salido del Cuzco [Túpac Inca y su ejército] pasó de la otra parte de la gran Cordillera vertientes al mar del Norte, dondo no se podrán escribir los trabajos que padecieron ansí con sobre saltos de enemigos que como gente suelta bárbara y sin orden les acometían adesora sin aguardar a llevar ni dar la victoria, porque era su orden ir tan sin orden que cuando les querían los del Cuzco acometer no hallaban en quien hacer golpe porque descarriados cada uno por su parte se entraban por la maleza de sus entrañas donde no podían ser habidos. Fatigábales ansí mismo demasiadamente los anchos y furiosos ríos que hallaban, las importunas lluvias que sobre ellos llovían, los intensos calores, y abochornados valles por donde andaban, y las muchas hambres que padecían. Y lo que más guerra les hacía era no hallar a quien hacerla... [129].

Sarmiento menciona otra campaña en la que cinco mil nobles se internaron en la montaña y nunca se volvió a saber de ellos [130].

[127] Cieza, lib. 2, caps. 60, 64, 1943: 280, 295-6, 1959: 244-5, 251; Sarmiento, caps. 41, 49-50, 1942: 128, 143-6; Cabello, lib. 3, cap. 18, 1951: 334-5; Garcilaso, lib. 7, capítulos 13-14, 17, 1945: vol. 2, págs. 117-21, 125-7, 1966: 434-8, 442-4; Santacruz Pachacuti, 1879: 289-91; Cobo, lib. 12, cap. 14, 1890-95: vol. 3, pág. 168, 1979: 142.

[128] Sarmiento, cap. 49, 1942: 144.

[129] Cabello, lib. 3, cap. 18, 1951: 334.

[130] Sarmiento, cap. 41, 1942: 128. Por supuesto, la cifra concreta de Sarmiento es sumamente dudosa. Lo que importa es la sugerencia de cuantiosas bajas en las campañas de las selvas tropicales.

32

Resulta fácil imaginarse los aprietos incas en la selva tropical. Errantes por espesas junglas donde no había caminos, incapaces de encontrar sustento en aquellas tierras ajenas, algunos hombres desertaban, otros enfermaban o morían de hambre. Débiles y desmoralizados, los ejércitos incas se tropezaban con una clase de guerra diferente de las que habían conocido hasta entonces. No había que librar batallas campales ni que asaltar fortalezas; su superioridad numérica y su organización no les valían de nada. Las tropas no podían mantener sus formaciones ni disponer su fuerza de tiro. Ni siquiera encontraban al enemigo, que permanecía oculto en la maleza y los hostigaba emboscado, utilizando arcos y cerbatanas con mortífera puntería. Los incas pagaron un alto precio, en sus campañas del este, por aprender la gran lección de la historia militar: un ejército atacante que avanza por un medio ambiente extraño es presa fácil de los defensores que conocen la región y se niegan a luchar según las reglas de los invasores.

Los incas abandonaron por fin sus planes sobre la selva tropical. En años posteriores, afirmaron que las tribus nativas eran unos salvajes estúpidos y desnudos, criaturas tan infrahumanas que se apareaban con animales.

> Dicen también... que hay unas monas... éstos casan con ellas como mujeres y afirman que algunas parían monstruos... [131].

¿Qué podían ganar al conquistar a unos seres tan despreciables?, se preguntaban retóricamente los incas. Estas desdeñosas observaciones eran un evidente e insincero intento de salvar las apariencias. La calumniosa apreciación sobre el enemigo no iba a devolver a los miles de hombres que perecieron en la jungla ni a restaurar la idea de invencibilidad que los incas tenían de sí mismos. Al crear implacables presiones de nuevas tierras de labranza, el culto de las momias reales condujo finalmente al Tahuantinsuyo a desastrosas aventuras militares.

Si el explosivo crecimiento inicial del imperio inca llevó a sus ejércitos a guerras para las que estaban mal preparados, también planteó problemas administrativos. Uno de ellos eran las comunicaciones. El gobierno inca, como cualquier otro, necesitaba información para tomar sus decisiones y dependía grandemente de la comunicación entre los distintos niveles de la jerarquía. La red de comunicaciones del Tahuantinsuyo era todo lo buena que cabía esperar en la época. Muchos de los cronistas —y sobre todo Cieza— [132] quedaron impresionados por el sistema de carreteras inca, gran parte del cual era herencia de estados anteriores, y por los bien entrenados corredores que llevaban los mensajes oficiales a lo largo de los caminos, relevándose para transmitir información de un lado a otro de la jerarquía administrativa [133]. Y, sin embargo, hasta un sistema de comunicaciones tan extraordinario como éste se vería desbordado por el crecimiento desatado del imperio. La velocidad media de estos corredores eran de unas cincuenta leguas —entre 200 y 250 kilómetros— diarios [134]. Los mensajes de las cercanías de Lima, en la costa, a 140 leguas del Cuzco y desde luego no el rincón más distante del reino, tardaban tres días en llegar a la capital inca; en el viaje de ida y vuelta desde Cuzco a Quito, en el Ecuador, tardaban diez o doce días. El posible problema está claro: un emperador podía verse obligado a tomar decisiones urgentes sobre la base de una información que era peligrosamente incompleta o estaba atrasada [135]. Al aumentar las distancias y el tiempo que se requería para cubrirlas, el crecimiento territorial agravaba los peligros. En los últimos tiempos del Tahuantinsuyo las líneas de comunicación se habían extendido demasiado.

La expansión imperial acarreó otro tipo de tensiones al englobar en los dominios incas una increíble colección de pueblos distintos. Ignoramos el número total de grupos étnicos del imperio, pero existían más de ochenta provincias, en algunas de las cuales vivía más de una tribu, y eso solamente en el Perú (Rowe, 1946: 185-92). A muchos de esos pueblos sometidos les exacerbaba la dominación inca y ya durante el reinado de Pachacútec se produjeron levantamientos a pequeña escala [136]. Los gobernantes posteriores hubieron de enfrentarse con rebeliones más amplias y mejor coordinadas. Túpac Inca dominó una importante insurrección en la cuenca del Titicaca y Huayna Cápac tardó varios años en sofocar una extendida revuelta en el Ecuador [137]. Indudablemente, los problemas de comunicación antes citados fomentaron estas rebeliones provinciales de base étnica.

[131] Cieza, lib. 1, cap. 95, 1932: 280, 1959: 256-8; interpolación añadida.

[132] Cieza, lib. 1, 1922, 1959.

[133] Cieza, lib. 2, cap. 21, 1943: 124-7, 1959: 139-40; Rowe, 1946: 231-2.

[134] Cobo, lib. 12, cap. 32, 1890-95: vol. 3, págs. 268-9, 1979, 230; Rowe, 1946: 231-2, Means (1931: 334) enumera varias estimaciones de los cronistas sobre la velocidad de los corredores.

[135] Véase Trigger, 1978, para un examen general de los problemas de comunicación como factores limitadores del crecimiento en los Estados preindustriales.

[136] Sarmiento, caps. 39, 41, 1942: 124, 127-8.

[137] Sobre la rebelión de la cuenca del Titicaca: Cieza, lib. 2, caps. 53-55, 1943: 251-7, 1959: 235-9; Sarmiento, caps. 49-50, 1942: 145; Cabello, lib. 3, cap. 18, 1951: 335-6; Cobo, lib. 12, cap. 14, 1890-95: vol. 3, págs. 168-9, 1979: 143.

Las largas campañas de Huayna Cápac en el Ecuador combinaron el aplastamiento de revueltas con nuevas conquistas. Los únicos rebeldes ecuatorianos auténticos eran tribus sometidas que habían sido conquistadas e incorporadas al imperio inca por Túpac Inca y que pretendieron sacudirse el dominio inca en el reinado de Huayna Cápac. Por desgracia las crónicas que narran las guerras de Huayna Cápac en el Ecuador no diferencian claramente entre auténticos rebeldes, pueblos a los que Túpac Inca había vencido en la batalla pero no incorporado al imperio, y nuevas conquistas de Huayna Cápac (Cieza, lib. 2, caps. 64-67, 1943: 295-308, 1959: 46-50, 251-2, 332-4;

33

Aunque la demanda constante de un crecimiento territorial acabó por someter al imperio a diversas tensiones, la conquista no era el único medio de que disponían los gobernantes para conseguir tierras (y mano de obra) para las nuevas posesiones reales. Había otras estrategias alternativas, aunque también estas conducían a tensiones nuevas y acaso más fuertes. Un rey, por ejemplo, podía aumentar sus posesiones apropiándose de tierras cultivables ya existentes, bien arrebatándolas a los propietarios, bien aceptándolas como regalo (Rostworowski, 1962: 134, 136). Es posible que la diferencia entre confiscación y donación fuera, en gran medida, una ficción, pues los «regalos» seguramente eran obligatorios (Rostworowski, 1962: 136). Murra (1980: 38) sugiere además la hipótesis de que algunas propiedades reales provenían de una apropiación de las tierras estatales. Lo fundamental aquí es que cualquier posesión real, con independencia de cómo se obtuviera, se convertiría finalmente en propiedad de un emperador difunto, y por lo tanto, en todas las posibilidades antes enumeradas, vemos que los derechos de propiedad de los muertos despojaban de tierras, y de la mano de obra necesaria para labrarlas, a los vivos. El resultado final era un localizado desequilibrio entre población y recursos. El problema se agudizaba en el área que rodeaba al Cuzco, cuya población proliferó con los éxitos imperiales [138], mientras que un número cada vez mayor de tierras y de mano de obra del distrito estaba monopolizado por los gobernantes difuntos y sus *panacas* [139].

Sarmiento, caps. 59-62, 1942: 157-64; Cabello, lib. 3, caps. 21-23, 1951: 362-86; Cobo, lib. 12, caps. 16-17, 1890-95: vol. 3, págs. 180-7, 1979: 153-9). No obstante, Cieza afirma (lib. 2, cap. 61, 1943: 282) que a comienzos del reinado de Huayna Cápac «de secreto tramaban entre algunos de cobrar la libertad pasada y eximir de sí el mando de los incas...» (Cieza, 1959: 246). Tanto Sarmiento (caps. 59-60, 1942: 157) como Cabello (lib. 3, caps. 21, 23, 1951: 365, 368, 383) mencionan concretamente rebeldes en el Ecuador.

[138] Para las estimaciones españolas iniciales sobre la población del Cuzco véanse Sancho, cap. 17, 1917: 158, 1962: 91; Ruiz de Arce, 1933: 368; Segovia, 1943; 33 (cfr. nota 120). Para un análisis moderno de éstas y otras fuentes documentales sobre Cuzco y sus cercanías, junto con las pruebas arqueológicas, véase Rowe, 1967. Ruiz de Arce dice que había unas 4.000 casas en la ciudad de Cuzco; Sancho y Segovia calculan la población total del distrito de la capital en más de 100.000 edificios, inclusive almacenes, y en unas 200.000 personas, respectivamente. Como Rowe indica (1967: 60-1, 66-7) estas estimaciones son aproximadas y de dudoso valor. El se niega a ofrecer una cifra concreta de población, aunque llega a la conclusión de que el distrito de la capital estaba muy edificado y densamente poblado.

Como en el caso de la Tenochtitlan azteca, gran parte del crecimiento demográfico de Cuzco puede atribuirse a la inmigración. Toda esa inmigración era prácticamente obligatoria. Entre las personas obligadas a residir en el distrito de la capital se contaban los más importantes nobles de las provincias, a quienes se les exigía que mantuvieran residencias cerca de Cuzco y vivir en ellas parte del año (Sancho, cap. 17, 1917: 155, 158, 1962: 88, 91; Ruiz de Arce, 1933: 368; Segovia, 1943: 33); los hijos de la nobleza provincial que acudían a las escuelas estatales (véase nota 120), los grupos provinciales traídos para servir a sus señores (Cieza, lib. 1, cap. 93, 1922: 296-7), ciertos artesanos cualificados (Cieza, lib. 2, cap. 58, 1943: 269, 1959: 328); y la clase, cada vez más numerosa, de servidores de la *élite* inca (véanse notas 148-151 más adelante).

Otro modo de conseguir tierra de labranza consistía en planes de mejora. En las regiones costeras del Tahuantinsuyo se realizaron mejoras ampliando las redes de canales de regadío. El proyecto más famoso del altiplano consistió en terrazas que permitían extender los cultivos hasta el fondo del valle y por las laderas circundantes (figura 24), aunque también en la sierra se practicó el regadío, tanto en conjunción con los cultivos en terrazas como por separado [140]. Al igual que otros muchos fenómenos, las técnicas de mejora eran viejas prácticas andinas heredadas por los incas, y todos los emperadores, a partir de Pachacutec, las utilizaron como método para adquirir posesiones privadas [141].

El problema de tales proyectos era que representaban una importante dedicación económica a tierras marginales. Exigían una inversión considerable de mano de obra: había que disponer de contribuyentes que mejoraran las tierras, y después de otros que las labraran. Además, una vez que la tierra estaba cultivada, siempre podía ocurrir que fallaran las cosechas.

Los sistemas de terrazas del altiplano constituían un caso extremo. Al parecer se utilizaron sobre todo para el cultivo del maíz [142], que era una cosecha vital para el imperio inca pero que siempre había tenido ciertos problemas en la sierra. En todo el altiplano las heladas, el granizo y la sequía amenazaban al maíz; raramente podía cultivarse por encima de los 2.700 metros en el norte del Perú o a 3.500 metros en el sur; por encima de esas cotas, en cualquier época del año podían producirse mortíferas heladas (Murra, 1960: 395). Las terrazas extendieron el cultivo del maíz hasta los límites superiores de la franja de altitud de la planta; aunque aumentó el volumen potencial de las cosechas, también lo hicieron las posibilidades de que el cultivo resultara un fracaso.

Heladas y granizo no asolaban las regiones costeras del Tahuantinsuyo, pero en ellas los suelos marginales también podían provocar el fracaso de los cultivos. Los campos mejorados mediante la construcción de canales

[139] Véanse las fuentes citadas en la nota 113.

[140] Por ejemplo, Sarmiento, cap. 19, 1942: 82; Cobo, lib. 14, cap. 8, 1890-95: vol. 4, páginas 188-9; Rowe, 1946: 210-11; Murra, 1960: 395-6; Rostworowski, 1962: 135-6; Kendall, 1974, 1979.

[141] El uso que Pachacutec hizo de técnicas de mejora con objeto de crearse sus posesiones privadas, en Sarmiento, cap. 30, 1942: 106. Para las pruebas sobre mejoramiento de tierras en época preincaica, véase Kosok, 1965; Lumbreras, 1974 a; Moseley, 1977; Recktenwald, 1978; o cualquier compendio reciente de arqueología peruana.

[142] Pizarro, 1844: 291-2, 1921: 305; Garcilaso, lib. 5, cap. 1, 1945: vol. 1, pág. 266, 1966: 241-2; Murra, 1960.

34

eran sumamente sensibles a las variaciones del régimen de lluvias y del caudal de aguas del altiplano, de donde recibían las áridas costas el agua de riego.

Los inconvenientes de la mejora de los suelos y las «donaciones» de tierras a los gobernantes que antes citamos se combinan para plantear una intrigante pregunta: ¿Preferían los gobernantes incas crearse sus propiedades adueñándose de las tierras del fondo de los valles y entregando en compensación a sus anteriores propietarios las tierras marginales mejoradas? O, lo que es lo mismo, ¿se quedaban los gobernantes con las mejores tierras de propiedad estatal o con los campos de clanes locales, a cambio de terrenos menos deseables? De hacerlo así, hubieran podido solucionarse los efectos económicos negativos de la herencia partida. El culto de las momias reales ponía bajo el control de los gobernantes muertos un número cada vez mayor de tierras; si la hipótesis esbozada se ajusta a la verdad, con el paso del tiempo la herencia partida hubiera concentrado las mejores tierras de labranza del Tahuantinsuyo en manos de los difuntos. Los derechos de propiedad de los muertos hubieran obligado a los vivos, de forma directa y más bien arbitraria, a depender cada vez más de tierras marginales [143].

En cualquier caso, existía con seguridad un fuerte lazo indirecto entre el culto de los antepasados reales y la dependencia de tierras marginales. Al impulsar la expansión del Tahuantinsuyo, la herencia partida incrementaba las exigencias militares y administrativas del imperio, aumentaba sus necesidades de excedentes agrícolas y lo obligaba a inversiones enormes en el mejoramiento de tierras. Las demandas de un crecimiento territorial incontrolable fomentaban una situación económica potencialmente peligrosa. La dependencia de tierras marginales hacía que el imperio fuese más vulnerable a las malas cosechas ocasionadas por un empeoramiento del clima a corto o a largo plazo. No es de asombrar que el ritual agrícola inca refle-

[143] Evidentemente, se trata de una especulación —en la moderna jerga burocrática, un «supuesto del peor de los casos». Su aplicabilidad a las regiones provinciales es en la actualidad opinable. Probablemente sirvió para el área que rodeaba a Cuzco, donde se produjo escasez de tierras en los últimos tiempos del imperio (para las fuentes, véase nota 113). El derecho de poseer tierras en el sagrado distrito de la capital constituía un importante privilegio real, y los emperadores incas dieron todos los pasos necesarios para crearse sus propias posesiones en los alrededores de Cuzco (cfr. la nota 154 de este mismo capítulo).

Una vez más, el punto clave es que se deben tener en cuenta los valores culturalmente definidos que se atribuían a las diversas categorías de tierra y a las cuestiones de derechos de propiedad, y no meramente la extensión total de la tierra cultivada. Aquéllos pesaban más que ésta como motivos del imperialismo inca. Era perfectamente posible que los gobernantes incas sintieran una escasez, o que algunos de sus súbditos sufrieran una privación real, aun cuando hubiera mucha tierra para sostener a la población del imperio (cfr. nota 107).

jase una profunda inseguridad en torno al éxito de las cosechas del estado, en particular las de maíz (Murra, 1960).

Aparte las tensiones concomitantes a la expansión y a la mejora de tierras, el Tahuantinsuyo estaba sometido simultáneamente a otra forma de presión. En los más altos niveles de la jerarquía administrativa se habían institucionalizado conflictos de intereses que minaban la autoridad del emperador y amenazaban la estabilidad del gobierno. La fuente de esos conflictos era el culto de las momias reales y las cortes de los reyes muertos, las *panacas*.

Como hemos visto, las *panacas* eran *ayllus* reales, parientes de los gobernantes incas (vivos y muertos). Por consiguiente, las *panacas* constituían la nobleza más alta del imperio y el grupo del que salían los administradores imperiales de más categoría. La poliginia de la clase alta favorecía el rápido crecimiento de los *ayllus* reales. Cabello afirma que en la época de la conquista española una sola *panaca*, la de Túpac Inca, se componía de unos mil miembros [144]. Aunque esta cifra no sea sino una estimación, indica que en los últimos tiempos del Tahuantinsuyo el número total de miembros de las *panacas* era considerable. Esta combinación de elevada posición social y gran número confería a los *ayllus* reales un considerable poder político. Este poder de las *panacas* estaba respaldado además por el sostén espiritual de los prestigiosos dirigentes del estado, los propios reyes difuntos.

La devoción de los *ayllus* reales a sus antecesores crearía graves problemas administrativos, pues el culto de las momias reales convirtió a las facciones políticas en rasgo inherente del gobierno inca. En realidad, hubiera podido describirse al Tahuantinsuyo como un conjunto de reinos dentro de un reino. En el interior de las fronteras del imperio existía una serie de reinos más pequeños, cada uno de los cuales consistía en un rey muerto, sus propiedades, los miembros de su *panaca* y las posesiones de éstos. En realidad, cada uno de estos reinos constituía un Estado soberano en el sentido más literal. Poseía sus propios territorios y sus fuentes de ingresos; su gobernante estaba considerado como un ser vivo capaz de dar órdenes cuando se le consultaba [145]. Además, era un igual del emperador que en ese momento ocupaba el trono. El principal deber del *ayllu* real consistía en perpetuar las momias de los reyes pasados y su culto. Por lo tanto, cuando entraban en conflicto los intereses de un emperador y los de sus predecesores, se

[144] Cabello, lib. 3, cap. 31, 1961: 464. Corrobora el gran tamaño de los *ayllus* reales el hecho de que en 1603 vivían aún 567 miembros de *panacas* —es decir, tras un período de cerca de setenta y cinco años en el que la guerra civil, la conquista, los consiguientes levantamientos incas, las guerras civiles de los colonizadores españoles y las enfermedades traídas de Europa habían hecho estragos entre la alta nobleza (Garcilaso, lib. 9, cap. 40, 1945: vol. 2, págs. 296-7, 1966: 625-6; Rowe, 1946: 257).

[145] Pizarro, 1844: 239, 1921: 203; Cobo, lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 340.

suponía que cada *panaca* se alineaba con su real antepasado. Dicho de otro modo, la más alta nobleza del Tahuantinsuyo debía fidelidad, no al emperador vivo, sino a una colección de cadáveres.

Las aspiraciones de las *panacas* como colectividades y las ambiciones individuales de sus miembros agravaban las tensiones entre los gobernantes pasados y los presentes, con el predecible resultado de intrigas políticas; al parecer, los *ayllus* reales fueron siempre semilleros de conspiraciones. Se injerían en la sucesión al trono y se conjuraban contra el emperador [146]; algunos miembros de las *panacas* trataron incluso de provocar rebeliones provinciales, con la esperanza de sacar provecho de ellas [147].

El *Sapa Inca* poco podía hacer para evitar todas estas conjuras e intrigas. Su control de los *ayllus* reales estaba limitado de varias maneras. Los más altos cargos de la corte del emperador los desempeñaban sus parientes próximos varones. Hasta que sus hijos llegaban a la mayoría de edad, los funcionarios más importantes se solían elegir entre un grupo compuesto por los hermanos y los tíos del emperador, que pertenecían a *panacas* distintas de la suya. Así pues, con independencia de lo que deseara el emperador, sus más poderosos ayudantes tenían un enorme interés en mantener los derechos de las *panacas*. Por otra parte, la autoridad del emperador no podía atropellar los derechos de los *ayllus* reales, que le habían sido confiados, junto con sus deberes —así como los poderes y privilegios precisos para ponerlos en práctica— por los gobernantes anteriores. Los miembros de una *panaca* siempre podían justificar sus acciones alegando que obraban en favor de su antepasado. En realidad, dada la idea de que los gobernantes del pasado vivían aún y la costumbre de consultar a sus momias, una *panaca* podía asegurar de forma verosímil que sus acciones se debían a órdenes directas de un rey difunto. Por la misma razón, a un emperador le resultaba muy difícil debilitar la institución de la *panaca*, ya que sus propios descendentes la utilizarían un día para velar por sus intereses.

De ahí que las *panacas* tuvieran deberes y ambiciones que podían entrar en conflicto con los del emperador, un grado de autonomía sin igual en el Estado inca, y recursos para resultar realmente molestas. La capacidad de los *ayllus* reales para actuar por su cuenta planteaba un dilema constante al emperador, quien tenía que tratarlos con muchos miramientos. Los roces entre el emperador y la alta nobleza eran una fuerza desestabilizadora del gobierno inca, y un rey que no manejara hábilmente a las *panacas* arriesgaba gravemente su gobierno (Rostworowski, 1960: 419).

[146] Sarmiento, caps. 55-57, 1942: 153-5; Cabello, lib. 3, caps. 20, 25, 1951: 358-60, 396-7; Cobo, lib. 12, cap. 16, 1890-95: vol. 3, págs. 178-9, 1979: 152.

[147] Sarmiento, cap. 51, 1942: 147-8; Cabello, lib. 3, cap. 19, 1951: 346-7.

En resumen, el culto de las momias reales contribuyó a impulsar la expansión inca, pero también concatenó, en una relación cíclica, tensiones económicas, problemas administrativos e inestabilidades políticas. Al poner cada vez más tierra en manos de los muertos, la herencia partida obligó al rey vivo a procurarse nuevas fuentes de riqueza, lo cual dio como resultado una exigencia de crecimiento territorial, mediante la expansión y el mejoramiento de tierras. Las tentativas de crecimiento infructuosas provocaron costosos desastres militares, mientras que las que tuvieron éxito condujeron a tensiones económicas y administrativas. Las sucesivas expansiones y mejoras de tierras aliviaban temporalmente las tensiones, pero a la larga las exacerbaban, creando presiones para un crecimiento territorial todavía más grande, que al final multiplicaba los problemas económicos y administrativos, y así sucesivamente. El proceso nunca pudo detenerse durante mucho tiempo; en cuanto un emperador moría, su sucesor necesitaba nuevas conquistas que lo ponían otra vez en marcha. En el lenguaje de la teoría de sistemas, la herencia partida provocó el cambio de un estado de equilibrio dinámico, como era la sociedad inca, a un «ciclo de retroalimentación que amplifica la desviación». En lenguaje menos elevado, los derechos de propiedad de los muertos habían atrapado al Tahuantinsuyo en el círculo vicioso típico.

Sin duda el imperio probó otras medidas que la contraproducente política de crecimiento continuo, con la pretensión de afrontar las tensiones internas. A lo largo de la historia del Tahuantinsuyo aparecieron nuevos grupos sociales; dos de ellos crecieron en número y en significado durante los últimos decenios del imperio: los sirvientes *yanas* y los colonos *mitmaqkuna* [148]. Ambos tenían antecedentes preincaicos y ambos representaron un intento de enfrentarse a ciertos problemas imperiales mediante la modificación de las instituciones existentes [149].

Los *yanas* eran servidores permanentes. Para que pudieran consagrarse al servicio de la nobleza se les alejaba de sus comunidades étnicas tradicionales y se les eximía de los impuestos normales [150]. Una de las tareas que recayó en los *yanas* durante los últimos decenios del imperio fue el cultivo de las propiedades reales y de las tierras de las *panacas* [151]. Los contribu-

[148] Rowe, 1946: 268-70; Rostworowski, 1966; Murra, 1966, 1980: cap. 8.

[149] Rowe, 1948: 47; Murra, 1966, 1968, 1972.

[150] Rowe, 1946: 268; Rostworowski, 1966; Murra, 1966, 1980: 163-72.

[151] Cieza, lib. 2, cap. 18, 1943: 118, 1959: 164-5; Morúa, lib. 3, cap. 12, 1922-5: vol. 4, págs. 146; Rostworowski, 1962, 1966; Murra, 1980: 39-40, 168-9. Probablemente el cambio al cultivo por medio de *yanas* no se había desarrollado del todo en la época de la conquista española. Al parecer, la agricultura con *yanas* era la norma en el área que rodeaba al Cuzco, pero acaso fueran distintas las costumbres provinciales. Cieza establece una distinción entre el distrito de la capital y las provincias, pero no da detalles concretos sobre éstas. Ortiz de Zúñiga (1967: 25-6) sugiere que

yentes, que habían trabajado sobre la base de una rotación a tiempo parcial, fueron sustituidos por sirvientes agrícolas que en teoría consagraban todo su tiempo al servicio de las fincas reales o de las *panacas*. De hecho, Rostworowski (1962: 133, 1966: 32) sostiene que el crecimiento de los *yanas* se debió al deseo de contar con una mano de obra dependiente, totalmente segura, para labrar las propiedades de la nobleza.

Los colonos *mitmaqkuna* eran una de las más famosas instituciones imperiales del Tahuantinsuyo [152]. Donde quiera que los incas conquistaran una nueva provincia, trasladaban a parte de sus habitantes a otras regiones y los sustituían con pobladores procedentes del Cuzco o de otras provincias bien consolidadas. Este plan de repoblación era en parte una medida de seguridad pensada para minimizar los peligros de rebelión provincial, pero algunos *mitmaqkuna* desempeñaban una función económica. Cieza dice que se enviaba a algunos colonos expertos en determinados cultivos para introducir éstos en regiones donde antes no habían existido [153]. Cieza menciona concretamente a *mitmaqkuna* enviados a cultivar maíz a grandes alturas, y Murra (1960: 400, 1980: 178) cree que uno de los objetivos primordiales de los planes de repoblación consistía en extender el área de la producción de maíz controlada por el Estado [154].

La creciente importancia de estas dos instituciones, servidumbre y colonización, demuestra que en los últimos años del Tahuantinsuyo los valores tradicionales empezaron a perder influencia. La agricultura *mitmaqkuna* socavaba un viejo ideal, ya que el asentamiento de diestros cultivadores de maíz reforzaba el sector de la economía controlado por el Estado, a costa de la autosuficiencia de las aldeas (Murra, 1958: 36, 1980: 187-90). Los *yanas*, sacados de sus comunidades étnicas y asignados al servicio permanente de la nobleza, representaban una ruptura de la base familiar de la sociedad andina. Esta afirmación se aplica a los *mitmaqkuna*, aunque en menor medida, pues éstos solían trasladarse como grupos sociales. Por último, la creciente dependencia de servidores permanentes eximía a los gobernantes incas de la necesidad de mostrarse «generosos» —es decir, los *yanas* permitían a los dirigentes incumplir las obligaciones recíprocas con los con-

las fincas reales de Huánuco eran labradas por contribuyentes. En el caso de Chincha, Castro y Ortega Morejón (1936: 39, 44) parecen apuntar que las fincas reales eran cultivadas por contribuyentes, pero que los *yanas* supervisaban el trabajo; caben, sin embargo, otras interpretaciones de esa narración.

[152] Cieza, lib. 2, caps. 17, 22, 1943: 106-7, 127-34, 1959: 59-63, 160-1; Sarmiento, cap. 39, 1942: 124-5; Cobo, lib. 12, cap. 23, 1890-95: vol. 3, págs. 222-7, 1979: 189-93; Rowe, 1946: 269-70; Murra, 1980: 173-81.

[153] Cieza, lib. 2, caps. 17, 22, 1943: 106-7, 131-3, 1959: 61-2, 160-1.

[154] Rostworowski (1962: 134) sugiere que otra finalidad consistía en desplazar a los grupos sociales nativos del distrito de Cuzco, densamente poblado, de forma que sus tierras quedaran disponibles para la creación de nuevas posesiones reales.

tribuyentes que previamente les habían ayudado. Juntos, *yanas* y *mitmaqkuna*, fueron los primeros indicios de cambios fundamentales en la relación entre el estado y el ciudadano.

Cabe caracterizar al imperio inca de comienzos del siglo XVI como un estado impresionante y sumamente ordenado, pero cada vez más abrumado por problemas internos y limitaciones externas. Vastas cantidades de tierra y mano de obra reservadas a los muertos, constantes presiones en favor del crecimiento territorial, desastres militares en las selvas tropicales, líneas de comunicación de exagerada extensión, rebeliones provinciales, creciente dependencia de tierras marginales, inestabilidad del gobierno originada por las fricciones entre el emperador y la alta nobleza, pérdida de los valores tradicionales y una distinta relación entre el estado y los ciudadanos hubieran constituido, incluso aisladamente graves problemas. Su combinación e interacción estaban arruinando al Tahuantinsuyo, destruyendo las esencias que latían bajo la resplandeciente superficie. Hacia 1525, menos de noventa años después de la ascensión al poder de Pachacutec, la situación había llegado a ser crítica.

Trayectoria final del estado inca

Huayna Cápac, nieto de Pachacutec, empleó la segunda mitad de su reinado (1493-1525) en campañas en el Ecuador, donde murió repentinamente en 1525, víctima de una epidemia. Su inesperada muerte dejó sin aclarar en cierto sentido la sucesión al trono, o por lo menos la división de la autoridad en el imperio. Los años que transcurren desde la muerte de Huayna Cápac hasta la llegada de los españoles, en 1532, estuvieron marcados por una feroz lucha por el poder entre dos de sus hijos, los hermanastros Huáscar y Atahuallpa. Su querella y la devastadora guerra civil que engendró fueron las expresiones finales de las tensiones militares, económicas y administrativas que destruyeron el imperio inca.

Entre los protagonistas del suicidio del Tahuantinsuyo, el que esgrimía más endebles aspiraciones al trono era Atahuallpa. En el imperio inca la sucesión real no estaba regida por la primogenitura, sino que se daba por sentado que el emperador legaba su cargo al hijo más capaz de su esposa principal. En los últimos tiempos del imperio, cada emperador tomó como esposa principal a una de sus hermanas; la historia oral inca dice que quien instituyó esta práctica de matrimonio incestuoso de los reyes fue Túpac Inca [155]. Sea cual fuere su origen concreto, cabe ver en el incesto real una última prolongación de la endogamia del *ayllu*, encaminada a preservar la

[155] Sarmiento, cap. 43, 1942: 132; Cobo, lib. 12, cap. 14, 1890-95: vol. 3, págs. 167-8, 1979: 142.

37

pureza y divinidad de la casta dinástica; también pretendía limitar el número de posibles pretendientes al trono y minimizar los conflictos en torno a la sucesión (Rostworowski, 1960). Una vez establecido el principio del incesto real, un príncipe inca no nacido del matrimonio entre hermanos no podía heredar el reino, con independencia de su capacidad.

Atahuallpa había nacido de uno de los matrimonios secundarios de Huayna Cápac, no incestuosos, y carecía de legitimidad para gobernar el Tahuantinsuyo [156]. A pesar de ello, su padre lo tenía en gran estima; a diferencia de Huáscar, quien se había quedado en el Cuzco durante la larga ausencia de Huayna Cápac, Atahuallpa lo había acompañado en sus campañas, distinguiéndose en las batallas. Huayna Cápac le recompensó ostensiblemente nombrándole gobernador imperial de Quito; al final, Atahuallpa empezó a asegurar, no obstante, que su padre había repartido el imperio, garantizándole a él la soberanía independiente de la región del norte. Esta afirmación parecía bastante dudosa, ya que el parentesco de Atahuallpa lo hacía inelegible para el gobierno, y Huáscar la rechazó con vehemencia.

Fuera como fuera, unos cuantos años después de la muerte de Huayna Cápac, Atahuallpa controlaba un territorio relativamente reducido —sólo la mitad norte del Ecuador. Su fuerza real estribaba en el núcleo veterano del ejército; Atahuallpa se había criado en el ejército, que permaneció en Quito con él y le era enormemente fiel [157]. Con independencia del título que su padre le hubiera legado, Atahuallpa era la quintaesencia del *sinchi* (Brundage, 1963: 280, 1967: 230, 234).

A diferencia de Atahuallpa, Huáscar había nacido de un matrimonio incestuoso del rey: su madre era una de las hermanas de Huayna Cápac. Estaba, por lo tanto, en posesión de los títulos legales para suceder a Huayna Cápac como emperador, o al menos para que se le tuviera en cuenta para ese puesto. Probablemente Huáscar fue designado heredero de pleno derecho al trono en su juventud, y cuando las noticias de la muerte de Huayna Cápac llegaron al Cuzco se le coronó como tal [158]. E inmediatamente empezó

[156] Cieza, lib. 2, caps. 62, 69, 1943: 289, 314, 1959: 78, 251; Sarmiento, cap. 60, 1942: 158; Cobo, lib. 12, caps. 17, 18, 1890-95: vol. 3, págs. 189-90, 192, 1979: 161, 163.

[157] Cieza, lib. 2, caps. 62, 68-70, 1943: 289, 311-8, 1959: 52-53, 78-81, 251; Sarmiento, cap. 60, 1942: 158; Cobo, lib. 12, cap. 18, 1890-95: vol. 3, págs. 192-4, 1979: 163-4; Rowe, 1946: 208-9.

[158] Cieza, lib. 2, cap. 70, 1943: 316-8, 1959: 79-81; Sarmiento, caps. 60, 63, 1942: 158, 166; Cabello, lib. 3, caps. 21, 24, 1951: 363-4, 394-5.

El problema de los herederos de Huayna Cápac es extraordinariamente complicado, y quizás hubo otro pretendiente legítimo llamado Ninan Cuyuchi que murió en la misma epidemia que mató al emperador. Indudablemente parte de la confusión surgió después de la conquista, cuando las diferentes facciones implicadas en la guerra civil trataron de justificar sus actos ante los cronistas.

El problema básico parece estribar en que Huayna Cápac se casó con por lo menos dos de sus hermanas, Cusi Rimay (Mama Cusirimay) y Rahua Ocllo (Araua Ocllo). Según Sarmiento (caps. 60, 62-63, 1942: 158, 164-6), Cusi Rimay era la esposa principal (*coya*) de Huayna Cápac, pero no le dio hijos. Huayna Cápac se casó entonces con Rahua Ocllo, de quien tuvo a Huáscar. En su lecho de muerte, Huayna Cápac decidió que la cuestión de quién habría de sucederle, Ninan Cuyuchi o Huáscar, debería dilucidarse por medio de la adivinación; los augurios predijeron un futuro desgraciado a ambos candidatos. Se eligió como rey a Ninan Cuyuchi, pero éste murió antes de serle anunciada la decisión paterna, y Huáscar heredó el reino. La versión de Cabello (lib. 3, caps. 21, 24, 1951: 363-4, 394) es semejante a la de Sarmiento, aunque no idéntica. Según Cabello, la madre de Huáscar no era la *coya* en el momento de su nacimiento, pero al no tener Huayna Cápac hijos de Cusi Rimay, a Huáscar se le consideraba universalmente como legítimo heredero. En su lecho de muerte Huayna Cápac cambió de opinión y escogió a Ninan Cuyuchi, pero éste murió al cabo de unos días y el reino recayó en Huáscar. Cobo (lib. 12, cap. 17, 1890-95: vol. 3, páginas 189-90, 1979: 161) afirmaba que Ninan Cuyuchi era en realidad el único hijo de Huayna Cápac y Cusi Rimay, y por ende el heredero legítimo, pero que murió mientras aún gobernaba su padre. Brundage (1963: 245-6, 372) resume otras variantes del relato.

En todo caso, está claro que Huáscar había nacido de un matrimonio incestuoso y Atahuallpa no. Por consiguiente, Atahuallpa no tenía el menor derecho legítimo al trono.

la disputa entre el recién nombrado emperador y su insubordinado hermanastro.

¡Pobre Huáscar! De todos los cronistas que escribieron sus narraciones en los primeros cincuenta años de la conquista española, Cieza es prácticamente el único que lo retrata favorablemente, diciendo de él que era «querido en el Cuzco y en todo el reino por los naturales..., clemente y piadoso..., de más presunción y valor» [159]. Casi todos los demás cronistas de los primeros tiempos pintan a Huáscar como egoísta, traicionero, paranoico y sádico —en resumen, un loco temido y odiado por sus súbditos. Su gobierno suele considerarse un reinado del terror. Entre la gente que se dice que fue torturada hasta la muerte por orden de Huáscar, se cuentan algunos de sus hermanos y parientes, miembros destacados de la corte de su difunto padre y emisarios de Atahuallpa [160].

En la época en que se acuñaron estas acusaciones, Huáscar ya había muerto y no estaba en condiciones de defenderse. Hoy, más de cuatro siglos después de los hechos, las acusaciones de los cronistas han de verse con sumo escepticismo. No hay motivos para creer que Huáscar fuese más sanguinario que anteriores emperadores incas, capaces todos ellos de tratar con gran crueldad a sus enemigos, reales o presuntos [161]. Creemos que el fallo fatal

[159] Cieza, lib. 2, cap. 69, 1943: 315, 1959: 79.

[160] Sarmiento, cap. 63, 1942: 167; Cabello, lib. 3, caps. 24-25, 26, 1951: 395-8, 406-16.

[161] Hay abundantes ejemplos en los relatos de Cieza (1943, 1959), Sarmiento (1942), Cabello (1951) y Cobo (1890-96: vol. 3, 1979) sobre los reinados de Pachacutec, Túpac Inca y Huayna Cápac.

38

del reinado de Huáscar no fue el carácter de éste, sino los efectos combinados del culto de las momias reales. Al tratar de afrontar una situación que escapaba a su control, Huáscar se vio arrastrado a conflictos con intereses poderosamente consolidados. Chocó en primer lugar con los gobernantes incas muertos, y por lo tanto con sus *panacas*. Los cronistas españoles obtuvieron su información de la nobleza inca, y las narraciones sobre la «tiranía» de Huáscar no son probablemente sino muestras del aborrecimiento de las *panacas*, fosilizado en las crónicas.

Huáscar heredó el imperio inca en el momento en que sus problemas habían alcanzado un punto crítico. Los reyes difuntos controlaban la enorme mayoría de los recursos agrícolas básicos del Tahuantinsuyo, tierra y mano de obra, y muy en especial el densamente poblado distrito de la capital. El resto del imperio estaba empezando a depender en exceso del cultivo de tierras marginales. La alta nobleza y los grupos étnicos descontentos creaban tensiones administrativas. Los viejos valores se estaban viniendo abajo. El Tahuantinsuyo necesitaba nuevas provincias o bien unas reformas sociales radicales. Sin embargo el imperio era demasiado extenso y no podía expandirse más sin conflictos; el propio Huayna Cápac sólo había conseguido anexar territorios relativamente escasos, y a costa de pagar un alto precio por ellos. Además, como hemos visto, la expansión ininterrumpida había sido un remedio a corto plazo y al final contraproducente. Una reforma de largo alcance era la única solución viable, y Huáscar se decidió por ella.

Huáscar sabía exactamente cuál era el meollo de los problemas del Tahuantinsuyo —los derechos de propiedad de los muertos. También reconoció que se necesitaba una reforma fundamental para salvar el imperio, y trató de llevarla a cabo. Rompiendo asombrosamente con el pasado, propuso la abolición del culto de los antepasados imperiales [162]. Huáscar

> enojóse un día con estos muertos [sus antepasados], dijo que los había de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, y que no había de haber muertos sino vivos, porque tenían todo lo mejor de su reino [163].

[162] Pizarro, 1844: 240, 1921: 205-6. Cobo (lib. 13, cap. 10, 1890-95: vol. 3, pág. 340) sigue a Pizarro.

[163] Pizarro, 1844: 240; 1967: 68; interpolación de John H. Rowe. Frank Salomon (información personal) ha apuntado que el incidente resulta sospechoso: acaso Pizarro se limitara a seguir una tradición occidental de narración histórica que se remonta a autores clásicos, como Tucídides. En dicha tradición el relato de una guerra comienza con un discurso, inventado por el escritor, en el que uno de los jefes expone las causas de la guerra y declara su postura.

La sugerencia tiene su valor, pero no afecta realmente a nuestra argumentación. La estructura del texto de Pizarro pude seguir o no las convenciones clásicas, pero parece más probable que estuviera recogiendo fielmente lo sustancial del testimonio de sus informadores. Si trataba de explicar la guerra civil inca en términos europeos, es dudoso que se hubiese inventado una causa tan ajena a mentes occiden-

Cabe, por supuesto, considerar la actuación de Huáscar como un intento meramente egoísta de eliminar las momias reales porque se interponían entre él y la riqueza. Sin embargo, la descripción que Cieza hace de Huáscar como hombre «piadoso» y «querido en todo el reino» acaso tenga mucho de cierto. En vista de todas las tensiones ocasionadas por la herencia partida, el enterrar a los reyes difuntos y terminar con sus derechos de propiedad no hubiera beneficiado sólo a Huáscar, sino a todo el imperio. En muchos aspectos, y sobre todo en el económico, lo mejor que Huáscar habría podido hacer por sus súbditos era, en efecto, poner fin a la herencia partida.

Por desgracia para Huáscar, la cultura pesa más que la economía y esa medida era políticamente desastrosa. El ataque de Huáscar a las momias reales enfureció a la alta nobleza, pues al mismo tiempo que ofendía su piedad amenazaba sus intereses. Dentro de la tradición religiosa andina de culto a los antepasados, la postura de Huáscar constituía la herejía más atroz que pueda imaginarse. Lo que proponía era un repugnante insulto a la suprema importancia de las *huacas*, que vinculaban al pueblo inca con su panteón y garantizaban su prosperidad. Las *panacas* creyeron que si permitían a Huáscar poner en práctica sus amenazas faltarían a su deber de proteger a sus antepasados, y la ira de las momias les acarrearía un amargo futuro. Si Huáscar enterraba a los gobernantes muertos y se apoderaba de sus reinos, desmantelaría los *ayllus* reales, privándoles de la fuente de sus poderes y privilegios. Las *panacas* se verían despojadas en la tierra y despreciadas en el cielo.

Al darse cuenta de que si Huáscar seguía gobernando ello significaría la ruina del orden establecido, las *panacas* comenzaron a conspirar contra él (Rostworowski, 1960: 425, 1962: 133-4). A las claras o de forma encubierta, la alta nobleza decidió apoyar a Atahuallpa en su disputa con el emperador:

> Pues como tengo dicho que la mayor parte de la gente principal estaban con estos [los muertos] por los muchos vicios que allí tenían, tomaron odio al Guascar, y dicen que se dejaban vencer los capitanes que enviaba contra Atabalipa, y otros se hacían con él y se le pasaban, y por esta causa el Ata-

tales —la propiedad de grandes cantidades de posesiones por unos muertos. Con independencia de la forma del discurso de Huáscar sobre «las causas de la guerra», su *contenido* es puramente andino.

En cuanto al asunto, de menor importancia, de si Huáscar pronunció realmente tal discurso, evidentemente no hay forma de saberlo. Quizá declaró su postura en un simple arranque de frustración; quizás formuló su política para un período de tiempo y la expresó en una serie de discursos y acciones. Quizá lo que Pizarro refiere sea sólo la percepción que las *panacas* tenían de la postura del emperador, y no necesariamente fruto de la mente de Huáscar. No importa: el resultado hubiera sido el mismo en cualquier caso.

balipa pudo vencer, porque de otra manera no bastaba él ni su gente a ganar un pueblo, cuanto más todo el reino... [164].

> Huáscar... hacía poco favor y acatamiento a los cuerpos muertos de sus antepasados y a la nobleza que se ocupa en guardallos y servillos; y que por esto sus capitanes se dejaban vencer de Atau-Hualpa y otros se le pasaban [165].

Los reyes muertos y la nobleza viva se habían vuelto contra el emperador. Desesperado, Huáscar se separó públicamente del grupo social conocido como la mitad del Alto Cuzco, que incluía las *panacas* de los gobernantes a partir de Inca Roca, y al cual tanto él como Atahuallpa pertenecían por nacimiento [166].

Atahuallpa controlaba ya el veterano ejército de Ecuador; ahora, el intento de su hermano de extinguir el culto de las momias reales le había proporcionado una base de poder político en el Cuzco. Aunque la cuna de Atahuallpa, no incestuosa, se consideraba como un grave inconveniente espiritual, a los ojos de la nobleza las intenciones de Huáscar constituían una amenaza mucho más mortífera al orden establecido. Con el respaldo de las *panacas*, Atahuallpa ya no tuvo que seguir limitando sus ambiciones a la región norteña del Tahuantinsuyo. Todo el imperio podía ser suyo con tal de eliminar a Huáscar. La lucha por el poder entre los hermanos, hasta entonces mera disputa legal y verbal, brotó como guerra civil.

Sarmiento dice que la lucha duró tres años, lo cual significa que comenzó en 1529 ó 1530 [167]. Las primeras batallas las provocó uno de los grupos étnicos sometidos al imperio, los cañaris del sur del Ecuador. Deseoso de aislar a Atahuallpa detrás de una barrera segura, Huáscar envió al norte a un general llamado Atoc con órdenes de reclutar un ejército y someter las tierras de los cañaris. Por lealtad a Huáscar, o quizás con el deseo de enfrentar a los hermanos en provecho propio, los cañaris invitaron a Atahuallpa a parlamentar y le hicieron prisionero. Por desgracia para ellos, le permitieron escapar. Atahuallpa congregó sus fuerzas, derrotó al ejército de Atoc e infligió salvajes represalias a los cañaris [168].

La diversidad étnica había sido siempre una fuerza desestabilizadora en el Tahuantinsuyo y ahora iba a contribuir al derrumbamiento del imperio. A partir de la rebelión de los cañaris, la guerra se difundió rápidamente entre otros grupos. Tanto Huáscar como Atahuallpa consiguieron el apoyo de diversas tribus y provincias para sus respectivas causas [169]. La frágil unidad que se había impuesto entre los heterogéneos súbditos del Tahuantinsuyo se iba desintegrando a medida que los hermanastros proseguían con su política de explotar las divisiones étnicas del interior del imperio.

Numerosas fuentes narran la historia militar de la guerra civil, aunque no analizaremos ahora detalladamente esos textos [170]. En general, las bisoñas tropas de Huáscar no eran dignas rivales de los experimentados veteranos de Atahuallpa:

> y así era innumerable la gente que de todas partes le acudía [a Huáscar]; mas, como era bisoña y a su llegada los capitanes y soldados de experiencia defendían el partido de Atau-Hualpa, iban éstos cada día adelantándose y aquellos perdiendo tierra [171].

Cada vez que las fuerzas de Huáscar entraban en batalla sufrían grandes bajas y había que reemplazarlas con reclutas todavía más inexpertos. El frente avanzó sin tregua hacia el sur y se acercó al Cuzco. Finalmente, en 1532, el propio Huáscar entró en campaña para dirigir la defensa de la capital. Derrotado, lo capturaron los hombres de Atahuallpa. La guerra civil había terminado, pero en el Tahuantinsuyo reinaba el desorden.

En uno de los giros más irónicos de la historia resultó que Atahuallpa había ganado una guerra y perdido un imperio. En su camino hacia Cuzco y la coronación hizo un alto para encontrarse con unos intrusos que acababan de penetrar en su imperio —168 españoles a las órdenes de Francisco Pizarro. Estos resultarían los verdaderos vencedores de la guerra civil. El Tahuantinsuyo se había hecho añicos y lo único que tenían que hacer los españoles era recoger los trozos.

La conquista española del Perú avanzó velozmente. El 16 de noviembre de 1532 la cuadrilla de Pizarro capturó a Atahuallpa en Cajamarca, al norte del altiplano, y mató a sus acompañantes sin sufrir una sola baja. Durante los siguientes doce meses unos esbirros de Atahuallpa mataron a Huáscar, el propio Atahuallpa fue ejecutado por los conquistadores, un rey títere llamado Manco Inca ocupó el trono en su lugar, los hombres de Pizarro recibieron refuerzos y el Cuzco quedó bajo el control de los españoles. Manco Inca se rebelaría y sitiaría el Cuzco en 1536, pero una vez que se liberó la ciudad la dominación española no volvió a verse amenazada. Hasta 1572 sobrevivió en una remota región del noroeste del altiplano un gobierno inca

---

164 Pizarro, 1844: 240, 1921: 206; interpolaciones añadidas por Philip A. Means.
165 Cobo, lib. 12, cap. 18, 1890-95; vol. 3, pág. 195, 1979: 166.
166 Sarmiento, cap. 63, 1942: 167-8.
167 Sarmiento, cap. 69, 1942: 184.
168 Cieza, lib. 2, caps. 71-73, 1943: 319-28, 1959: 81-7; Sarmiento, cap. 63, 1942: 168-9; Cabello, lib. 3, cap. 28, 1951: 427-36.

169 Cieza, lib. 2, cap. 73, 1943: 325-6, 1959: 85; Cabello, lib. 3, caps. 27-29, 1951: 417-46.
170 Véase Brundage (1963, 1967) para los relatos de las campañas de la guerra civil.
171 Cobo, lib. 12, cap. 18, 1890-95: vol. 3, pág. 195, 1979: 165-6; interpolación añadida.

40

en el exilio, pero carecía de un amplio apoyo de otros grupos étnicos y no estaba en condiciones de desafiar a la población europea, cada vez mayor, y a sus aliados indígenas. En los cuarenta años transcurridos desde Cajamarca los colonizadores españoles pasaron más tiempo peleando entre sí que luchando contra los restos del Estado inca [172].

Desde Pachacutec hasta Pizarro, desde el ataque chanca al Cuzco hasta la captura de Atahuallpa en Cajamarca, había transcurrido menos de un siglo. En ese breve lapso de tiempo hemos visto cómo el estado inca pasó de ser un oscuro reino del altiplano a convertirse en el mayor imperio de la Sudamérica indígena, para derrumbarse después con pasmosa rapidez. Al buscar un lazo entre la ascensión del Tahuantinsuyo y su caída, hemos vuelto repetidas veces a la herencia partida, una manipulación en apariencia insignificante de la ideología tradicional que alteró profundamente la sociedad inca. El culto de las momias reales, al crear un culto unificado de expansión imperial, dio a los incas una ventaja sobre sus vecinos, inspiró el explosivo crecimiento de su imperio y los llevó a su apogeo. Pero la aplicación de la herencia partida a una economía basada en los impuestos en trabajo y en la posesión de tierras cultivables sometió al imperio a unas tensiones que no podían perdurar eternamente. Paradójicamente, la ascensión y la caída del Tahuantinsuyo arrancaron del mismo fenómeno: los derechos de propiedad de los muertos.

Dicho de otro modo, en el propio meollo del imperio inca había una combinación de factores económicos y religiosos que era esencialmente inestable. El imperio llevaba en su interior, desde su nacimiento, las semillas de su destrucción. Pachacutec, Túpac Inca y Huayna Cápac las habían alimentado. Huáscar y Atahuallpa no pudieron sino recolectar la fatal cosecha. Ahí radica la trágica ironía de la breve pero espectacular historia del Tahuantinsuyo: al final, los antepasados, en quienes los incas buscaban protección, se volvieron contra sus descendientes y los destruyeron.

[172] Prescott, 1847 (o cualquiera de las numerosas ediciones modernas); Hemming, 1970, Lockhart, 1972, etc.

41

4. El imperialismo precolombino: teorías y testimonios

Hemos acompañado a aztecas e incas en el viaje que los transformó de sociedades pequeñas y marginales en grandes potencias imperiales, y por último en naciones en ruinas. Por el camino hemos visto creencias y prácticas muy alejadas de nuestra propia experiencia: sacrificios humanos en masa para alimentar al sol e impedir el fin del mundo, canibalismo, reyes que aseguraban ser hijos del sol, incesto obligatorio en los matrimonios reales, y una línea divisoria entre la vida y la muerte tan impalpable que los vivos conversaban con los muertos y se divertían juntos. Estos fenómenos resultan tan ajenos para una mente occidental que muchos de los españoles del siglo XVI, que por primera vez se toparon con ellos, no pudieron sino menear la cabeza y llegar a la conclusión de que el demonio había descarriado a los pueblos azteca e inca.

La perplejidad inicial engendró investigaciones serias, y aztecas e incas han atraído la atención durante tanto tiempo que hemos aprendido muchísimas cosas sobre el carácter y el desarrollo de sus culturas. Pero en ciertos aspectos la pregunta «¿por qué?» sigue estando tan poco clara como en tiempos de Cortés y de Pizarro. El proceso de las dos expansiones imperiales es sumamente complejo y ha desafiado toda explicación convincente. La verdad es que las cuestiones de causalidad han sido tan difíciles de manejar que los estudiosos ni siquiera consiguen ponerse de acuerdo sobre si los casos azteca e inca han de considerarse enormemente parecidos o totalmente dispares.

Cabría aceptar la idea de que hay ciertos paralelismos superficiales entre los desarrollos azteca e inca, pero que las dos expansiones imperiales fueron